This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HARVARD UNIVERSITY LIBRARY

NT. Theo
2635

NT. Theol
2637

339.8
Holtzmann

Harvard University
Library of the Divinity School

Bought with money
GIVEN BY
THE SOCIETY
FOR PROMOTING
THEOLOGICAL EDUCATION

Received Oct. 28, 1905.

Oscar Holtzmann

Der christliche Gottesglaube

Vorträge des Hessischen theologischen Ferienkurses
Heft 2

Der christliche Gottesglaube

Seine Vorgeschichte und Urgeschichte

von

D. Oscar Holtzmann
a. o. Professor der Theologie zu Giessen

Verlag von Alfred Töpelmann
(vorm. J. Ricker) * Giessen 1905

OCT 28 1905
Divinity School

Vier Vorträge

gehalten auf dem 1. Hessischen theologischen Ferienkurs
zu Frankfurt a. M., vom 24. bis 26. Oktober 1904

Druck von E. G. Röder in Leipzig. 20495.

Vorwort

Die vier Vorträge, die ich hier der Öffentlichkeit übergebe, wurden im Oktober l. J. auf einem Ferienkurs für Geistliche in Frankfurt a. M. gehalten. Sie bieten in ihrer Gesamtheit ein freilich gedrängtes, aber, wie ich hoffe, nicht unübersichtliches Bild der Vorgeschichte und Urgeschichte der christlichen Gottesanschauung. Es scheint mir heute nicht unnötig, dieses Bild auch vor einem weiteren Kreise aufzurollen, da wir in Gefahr sind, in der neutestamentlichen Wissenschaft über vielem, was nicht vernachlässigt werden darf, das zu versäumen, was der Mittelpunkt unseres theologischen Denkens und Arbeitens sein und bleiben muß.

Gießen, Dezember 1904

Oscar Holtzmann.

Inhaltsverzeichnis

		Seite
I.	**Der Gottesgedanke des Judentums**	1—20
	Der christliche Gottesgedanke nicht angeboren	1—3
	Aus dem jüdischen Gottesglauben erwachsen	3 4
	Juden scheinbar gottlos	4—6
	Überweltliche Erhabenheit Gottes	6 7
	Vorgeschichte dieses Gottesgedankens	7—9
	Reichsregierung und Weltregierung	9—11
	Zuverlässigkeit der göttlichen Weltregierung	11 12
	Gottes Weisheit als engelgleiches Wesen	12
	Der Messias ein himmlisches Wesen	13
	Freude an den Werken Gottes	13 14
	Individualisierung der Frömmigkeit durch das nationale Gesetz	14 15
	Gott schützt den einzelnen Frommen im Diesseits	15 16
	Spätere Anschauungen von der Vergeltung	16 17
	Gerechtigkeit ehrt, Sünde schändet	17—19
	Innigkeit des nüchternen Gottesglaubens	19 20
	Schluß	20
II.	**Die Gottesoffenbarung durch Jesus**	21—42
	Das Urteil der spätern Gemeinde	21
	Kein neuer Gott	21
	Geschichte des Gottes Israels	22 23
	Gott der Vater	23 24
	Sünderliebe Gottes und Jesu	25
	Pharisäische Lossage vom Sünder	25 26
	Individualismus bei Pharisäern und Jesus	26 27
	Der anstößige Verkehr Jesu	27
	Gott erhört den Sünder	27 28
	Gott vergibt dem Sünder	28
	Jeder braucht rettende Liebe	28—31
	Sünderliebe gehört zur Heiligkeit und Größe Gottes	31 32
	Helfen und retten der Inhalt der Bußpredigt Jesu	32—34
	Hillel als Vorläufer Jesu	34 35
	Gottes Sünderliebe bei den Propheten	35 36
	Unterschied von dem Gedanken Jesu	36
	Gott liebt den Gerechten (nach pharisäischem Maßstab)	36 37
	Jesus überwindet Israelitentum und Pharisäismus	37 38
	Auch sein Messiastum individualistisch	38 39
	Das Reich Gottes gegenwärtig	39
	Als Messias macht er der Liebe Gottes gewiß	39 40
	Keine nationale Schranke der Liebe Gottes	40 41
	Eschatologische Erwartung Jesu	41 42
	Wert dieser irrtümlichen Erwartung	42

		Seite
III.	**Der Gottesgedanke des Paulus**	43—61
	Paulus und die Urgemeinde	43
	Jesu Verkehr mit Zöllnern und Sündern scheint unbekannt	43 44
	Paulus warnt vor Verkehr mit Sündern	44 45
	Streit mit der Urgemeinde	45 46
	Paulus und die Herrnworte	46 47
	Bekehrung und Berufung des Paulus	47—49
	Sehnsucht nach Gerechtigkeit	49 50
	Hierin gleicht Paulus Jesu	50
	Individuelles Heilsstreben	50 51
	Rechtfertigungsglaube	51 52
	Heidenpredigt	52 53
	Jesu Anschauung vom Opfer seines Todes	53 54
	Für Paulus Jesu Opfertod Bedingung der Liebe Gottes	54 55
	Wert dieser Predigt für die Mission	55
	Enge dieser Gottesanschauung	56 57
	Keine einheitliche Pflichtauffassung	57 58
	Taufe	58 59
	Abendmahl	59
	Ähnlichkeit mit der Anschauung Jesu	59 60
	Enger Anschluß an das jüdische Vorbild	60 61
IV.	**Der Gottesgedanke des Johannesevangeliums**	62—80
	Der Sieg des Paulus	62
	Umdeutung der Worte von der vergebenden Liebe	63 64
	Gleichnis vom verlorenen Schaf bei Matthäus	64 65
	Anstoß an ähnlichen evangelischen Berichten	65
	Die paulinische Überlieferung des Lebens Jesu im Johannesevangelium	65—67
	Seligkeit der Messiasgemeinde	67 68
	Der Sohn offenbart Gott	68
	Er zeigt Gottes Reinheit und Erhabenheit	68 69
	Ein überweltlicher Gott schützt die Gemeinde	69 70
	Der Gottessohn sammelt die Guten	70 71
	Gottes und Christi Liebe gilt nur der Gemeinde	71 72
	Pharisäischer Gottesgedanke im Johannesevangelium	72 73
	Nicht verlieren, verloren werden	73—75
	Das synoptische Christusbild schimmert durch	75
	Die weltumspannende Gemeinde	75 76
	Bußpredigt im Johannesevangelium	76 77
	Das Gotteslamm und die Sündenvergebung	78
	Taufe	78 79
	Abendmahl	79
	Schluß	80

I. Der Gottesgedanke des Judentums

Der christliche Gottesgedanke ist nichts natürlich Gegebenes. Das werden wir alle zugeben: Der Begriff einer Gottesoffenbarung durch Christus ist uns von Jugend auf geläufig. Manchen wird es auch aus allgemeinen Gründen wie eine selbstverständliche Wahrheit erscheinen. Seit John Lockes Versuch über den menschlichen Verstand weiß man ja, daß es keine angeborenen Ideen gibt. Der Verstand des Menschen gleicht an sich einer wohlgeglätteten Tafel, auf der ursprünglich nichts geschrieben steht, aber auf die jederzeit etwas geschrieben werden kann. Erst die Erfahrung prägt bestimmte Zeichen auf diese Tafel, und der Verstand kennt nichts, was ihm die Sinne nicht wenigstens nahegelegt haben. Aber mit dem Glauben an angeborene Ideen haben heutzutage noch keineswegs alle gebrochen, und die, welche daran festhalten, brauchen keineswegs gedankenlose Menschen zu sein. Die großen Denker von Descartes bis Schleiermacher beurteilen das Gottesbewußtsein als etwas mit dem Selbstbewußtsein in irgend einem Sinn unmittelbar Gegebenes. Selbst Kant glaubt, daß die drei Ideen von Freiheit, Tugend und Gott nicht aus der Erfahrungswelt stammen, nicht erst hinterher durch die Erfahrung in das menschliche Bewußtsein eingeführt werden, sondern daß sie dem Menschen seinem innersten Wesen nach von vornherein zugehören als sein ursprüngliches Erbteil aus einer dem sinnlichen Wahrnehmen überhaupt durchaus unzugänglichen Welt.

Es ist also nicht zu verwundern, wenn auch in unsern kirchlichen Lehrbüchern, den Katechismen, noch immer vorausgesetzt wird, daß es ein natürliches Gottesbewußtsein und ein natürliches Pflichtbewußtsein im Gewissen des Menschen gebe; die Anschauung ist noch immer weit verbreitet, daß der Gottesgedanke, und zwar in seiner höchsten, reinsten Ausprägung, dem Menschen als ursprünglicher, nicht erst im Lauf der Zeit erworbener Besitz zu eigen gehöre. Nur die nebenhereingekommene Sünde habe diese erste Gottesanschauung so getrübt und entstellt, daß eine neue Offenbarung durch Christus nötig gewesen sei. Aber das ist eine ungeschichtliche, ja widergeschichtliche Meinung.

Je genauer wir die Völkerwelt und ihre mannigfaltige Entwicklung kennen lernen, desto klarer wird uns die bunte Verschiedenheit der Anschauungen, die der eine Gottesname bezeichnet. Ist es denn überhaupt recht, den abergläubig verehrten Stein oder Baum mit demselben Wort zu bezeichnen, mit dem wir den heiligen Willen benennen, der die Welt und alles, was darin ist, zu seinem von Ewigkeit her feststehenden Ziele lenkt? Heutzutage wendet sich das öffentliche Interesse im Zusammenhang mit den volkskundlichen, archäologischen und ethnologischen Bestrebungen unsrer Zeit mehr als früher der allgemeinen Religionsgeschichte zu. Sie zeigt uns, daß es allerdings vom niedersten zum höchsten Gottesgedanken Verbindungslinien und Brücken gibt: es ist oft überaus schwer, den Augenblick anzugeben, in welchem ein höherer Gottesgedanke zum ersten Male erreicht ist. Die allgemeine Religionsgeschichte zeigt auch, daß rohe Religionsformen keineswegs immer ursprüngliche Religionsformen sind; wir können häufig niedrigere Glaubensanschauungen ableiten von höheren, die früher erreicht waren: ich erinnere nur daran, was die Sekten des Morgenlandes aus ihrem Christentum gemacht haben. Aber vor allem lehrt uns die allgemeine Religionsgeschichte doch dies: Der Gottesgedanke pflegt der sonstigen Entwicklung

des Geisteslebens im ganzen zu entsprechen. Die alttestamentliche Prophetie begann ihre große Wirksamkeit, als eine höhere fremde Gesittung in Israel Einzug halten wollte; das Christentum brach sich in der Welt Bahn, als das römische Kaiserreich eine feste Mauer um alles das gezogen hatte, was die Bildung der Griechen und das Schwert der Römer zuvor eroberten; der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts gingen die geistigen Bewegungen der Renaissance und des Humanismus teils voran, teils zur Seite. Nun ist freilich der Gottesgedanke des Elias nimmermehr aus der phönikischen Gesittung zu erklären; die griechisch-römische Kultur hat das Christentum gewiß nicht hervorgebracht, und der römische Staat hat es als etwas ihm innerlich Fremdes Jahrhunderte hindurch verfolgt; Renaissance und Humanismus waren der Reformation keineswegs zugetan, und nicht bloß Luther, sondern auch Zwingli und Melanchthon haben ihre religiösen Gedanken nicht aus dieser Welt der Künstler und Gelehrten geholt. Aber trotzdem war die Höhe des Gottesgedankens zu allen Zeiten irgendwie abhängig von der Höhe des gesamten Geisteslebens. Auch auf dem religiösen Gebiet, wie in allen Zweigen menschlichen Erkennens und Leistens ist die höchste Stufe erst zuletzt erreichbar. Eine allgemeine Anlage zur Religion muß ja freilich als Bestandteil des menschlichen Wesens gedacht werden; der höchste Gottesgedanke ist der Gewinn erst einer langen geschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Die Anschauung, der Tertullian in seiner Schrift de anima naturaliter christiana Ausdruck gegeben hat, bleibt ja für den Missionar von Bedeutung: er kann überall an vorhandene religiöse Vorstellungen anknüpfen; den Geschichtsforscher leitet aber diese Anschauung irre.

Das Christentum ist aus dem Judentum hervorgegangen, und zwar in ganz anderer Weise, als etwa der Islam aus dem arabischen Heidentum. Jesus war sich nicht bewußt, eine Gottesanschauung zu besitzen, die mit der Vorstellung seines

Volkes von Gott in einem schroffen Gegensatze stand; der Glaube seines Volkes war auch sein Glaube[1]); der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist auch sein Gott[2]); Moses und die Propheten[3]), die Psalmen[4]) und die Geschichtsbücher des Alten Testaments[5]), das ist die Quelle, an der auch sein religiöses Leben sich immer wieder erneuert; nicht als Religionsstifter hat er sich bezeichnet, nicht als einen Propheten, der einen neuen Gott zu verkünden hätte[6]), sondern als den Messias, um dessen Kommen die zwölf Stämme Israels Tag und Nacht beteten[7]); seine Jünger durften sehen, wonach viele Propheten und Könige sich vergebens gesehnt hatten[8]). Wollen wir den Gottesglauben des Urchristentums kennen lernen, so müssen wir den jüdischen Gottesglauben zuerst ins Auge fassen, wie er zur Zeit Jesu gestaltet war.

Dabei können wir von dem Urteil ausgehen, das die römisch-griechische Welt über den jüdischen Gottesglauben hatte. Es ist scharf genug. Immer wieder begegnet uns der Vorwurf gegen die Juden, daß sie überhaupt keinen Gott hätten. Trotz all ihrer strengen Gesetzlichkeit, trotz all ihrer Bethäuser, trotz all ihres eifrigen Werbens für den angestammten Glauben seien sie doch in Wahrheit ein gottloses Volk[9]). Der Anlaß dieses Vorwurfes ist leicht zu finden. Die Juden hatten keine Gottesbilder, weder in ihren Häusern noch in ihren Synagogen noch in ihrem einzigen Tempel zu Jerusalem. Als Pompejus mit dem Rechte des Siegers über die sonst nur dem Hohenpriester zugängliche Schwelle des Allerheiligsten in Jerusalem trat, sah er sich zu seinem großen Erstaunen inmitten eines völlig leeren Raumes. Das fiel nun auf[10]).

---

[1]) Mc. 12 29. 30. [2]) Mc. 12 26. [3]) Lc. 16 29. [4]) Mc. 12 36. [5]) Mc. 2 25. 26. [6]) Lc. 16 16. 17. [7]) Act. 26 7. [8]) Lc. 10 23. 24.

[9]) Jos. contr. Ap. I 239, II 79. 148. Lucan. Pharsal. II 593. Petron. Arbiter fragm. 37 2 (Bücheler). Juvenal sat. XIV 97.

[10]) Tacit. hist. V 9: Romanorum primus Cn. Pompeius Iudæos domuit templumque iure victoriae ingressus est: inde

Aber in Jerusalem gab es doch wenigstens einen Tempel; da wurde doch geopfert, ganz ähnlich wie sonst in der Völkerwelt. Aber diesen Tempel in Jerusalem sahen die meisten Heiden nicht; ihn sahen aber auch die wenigsten Juden. Viele fromme Juden kamen trotz des bestehenden Gesetzes, daß jeder israelitische Mann dreimal im Jahr vor dem Herrn in Jerusalem erscheinen sollte, höchstens einmal im Leben dahin; nur die Tempelsteuer, die jährlich von den Säulen des Herkules bis jenseits des Tigris in allen jüdischen Niederlassungen erhoben wurde[1]), erinnerte solche ferne Juden an das Bestehen eines Tempels in der heiligen Stadt. Aber überall im römischen Reich und weit über seine Ostgrenze hinaus gab es Synagogen, und in diesen Bethäusern war nicht bloß nirgends ein Bild der Gottheit, nirgends brachte auch der Fromme seinem Gott auf einem Altar Speise und Trank als Opfer des Dankes oder der Sühne dar; man betete wohl und lehrte das Gesetz, aber da brannte kein heiliges Feuer, da stieg kein Wohlgeruch von Opfergaben zum Himmel empor; die Synagoge war wohl eine Schule, aber nach heidnischen Begriffen keine gottesdienstliche Stätte; die Juden, die Gott nicht opferten, erschienen als ein gottloses Volk.

Aber noch mehr. Der Jude vermied es sogar, den ihm überlieferten Eigennamen seines Gottes auszusprechen. Nur im Tempel zu Jerusalem durften ihn die Priester bei der Segnung des Volkes nennen[2]). Es ist also kaum eine Frage, daß die meisten Juden zur Zeit Jesu die richtige Aussprache dieses Namens nie gehört hatten und bei der vokallosen hebräischen Schrift auch nicht kannten. Selbst die einfache Bezeichnung Gott wurde absichtlich vermieden. Die seltsamen Übertreibungen einer späteren Zeit brauchen wir gar nicht

---

vulgatum, nulla intus deum effigie vacuam sedem et inania arcana.

[1]) Cic. pro Flacco 28 67. [2]) Sota 7 6, Tamid 7 2.

zu erwähnen. Das Buch Esther, das schon früher für die gottesdienstliche Feier des Purimfestes diente, enthält das Wort „Gott" überhaupt nicht; aber an einer Stelle[1]) heißt es, daß den Juden Hilfe kommen wird „von einem andern Ort". Im Buch Daniel kommen die alten Gottesbezeichnungen vor[2]); aber sehr oft heißt Gott der Höchste[3]), daneben auch der Hochbetagte[4]), der König des Himmels[5]); Nebukadnezar soll schauen nicht, daß Gott herrscht, sondern: daß der Himmel herrscht[6]). Im Augenblick, da Daniel betet, geht ein Wort aus[7]). Daß es von Gott ausgeht, wird nicht gesagt. Auch die Evangelien zeigen dieselbe Erscheinung. Die Erzählungen von Jesu Taufe und von Jesu Verklärung nennen Gott nicht, und doch lautet bei Jesu Taufe der Ruf vom Himmel: „Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen"[8]) und bei Jesu Verklärung der Ruf aus der Wolke: „Das ist mein lieber Sohn, den höret!"[9]) Also Gott redet beide Male, aber daß er redet, muß man erraten. In dem Gleichnis vom verlorenen Schaf heißt es, daß Freude im Himmel sein wird über jeden Sünder, der Buße tut[10]); im Gleichnis vom verlorenen Sohn sagt dieser: „Vater, ich habe gesündigt in den Himmel hinein und vor dir."[11]) Wenn die Jünger dem Herrn beim Einzug in Jerusalem zurufen: „Hilf doch, du in der Höhe!"[12]) so ist das ein Gebetsruf an Gott; aber nach der Sitte des jüdischen Volkes wird Gott nicht genannt. Wie Jesus vor dem Hohenrate steht, fragt ihn der Hohepriester, ob er der Sohn des Gepriesenen sei, und Jesus erwidert in der auch ihm geläufigen Ausdrucksweise: ihr werdet das Menschenkind sehen sitzen zur Rechten der Allmacht und kommen auf den Wolken des Himmels[13]).

In dem allem tritt gewiß keine Gottlosigkeit der Juden

---

[1]) Esth. 4 14. [2]) Gott 1 9 ff., Jahve 9 2 ff. [3]) 4 14. 21 7 22. 27. [4]) 7 9. [5]) 4 34. [6]) 4 23. [7]) 9 23. [8]) Mc. 1 11. [9]) Mc. 9 7. [10]) Lc. 15 7. [11]) Lc. 15 18. 21. [12]) Mc. 10 10. [13]) Mc. 14 61. 62.

zutage, sondern nur die gewaltige Ehrfurcht vor der Majestät ihres Gottes. Seine überweltliche Erhabenheit leidet es nicht, daß man ihn im irdischen Bilde verehre, daß man ihm irdische Gaben überall bringe, daß man seinen heiligen Namen wie irgendwelche Bezeichnung irdischer Dinge leichthin verwende: es ist der Name dessen, der von allen andern schlechthin geschieden und abgesondert ist (Joma 6 2 שֵׁם הַמְפֹרָשׁ). Es ist nun aber merkwürdig und läßt fürs erste auf ein gewisses Maß von Wahrheit schließen, das doch in der heidnischen Anklage auf Gottlosigkeit enthalten war, daß die neuesten Forschungen über die Religion des Judentums einigermaßen denselben Vorwurf erneuern. Man redet von der Weltferne des jüdischen Gottes, die der innigen Gottesgemeinschaft Jesu und seiner Jünger gegenüberstehe[1]). Das entspricht freilich einer in der Kirche längst eingewurzelten Anschauung. Im kirchlichen Unterricht heißt es wohl: die Juden kennen Gott nur als den Herrn, Jesus lehrt uns zu ihm als zu unserm Vater beten. Ganz falsch ist das gewiß nicht; aber es ist auch gewiß nicht ganz recht. Die scheinbare Gottesferne, die das Judentum kennzeichnet und die man oft als ein Zeichen des Rückgangs der Frömmigkeit gegenüber dem altisraelitischen Glauben einschätzen möchte, ist doch nur der stärkste Beweis dafür, wie sehr der Gottesgedanke selbst vom alten Israelitentum bis zum Judentum der Zeit Jesu gewachsen ist.

In der alten Zeit erklärt David dem Saul, man zwinge ihn, fremden Göttern zu opfern, wenn man ihn zwingt, das Land Israel zu verlassen[2]); der Sohn Davids, Absalom, erklärt, er müsse nach seiner Rückkehr in die Heimat dem

---

[1]) H. Holtzmann, N. T. Theologie I S. 49 ff. Bousset, Religion des Judentums im neutest. Zeitalter IV 2. Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums 1903 S. 56 ff.

[2]) 1 Sam. 26 19. 20.

Gott Israels ein Opfer darbringen; denn außerhalb des Landes Israel konnte er das nicht[1]). Nach dieser Vorstellung hat also der Gott Israels außerhalb Israels keine Macht, und so kann er auch nur im Land Israel Opfer empfangen. Damit steht er ja scheinbar dem Volk Israel, und somit auch den einzelnen Israeliten, persönlich näher als später der König der weiten Welt, in dessen Hand alle Schicksale jedes einzelnen Menschen ruhen, wie er für die Gesamtheit seiner Geschöpfe sorgt. — Aber in Wahrheit hält Israel auch noch später immer an Gottes besonderer Fürsorge und Gnade gegen sein Volk fest; nur sein Gott ist größer geworden. In seiner Jahrtausende alten Geschichte hat das jüdische Volk niemals die erste Art seines Gottesglaubens verleugnet. In der Wüste hat es seinen Gott als den Schutzgott seiner Stämme kennen gelernt; seit der Offenbarung am Sinai ist Israel immer der Gnade Gottes, wenn auch oft der strafenden und zurechtweisenden Gnade gewiß gewesen; andere ähnliche Stammesreligionen sind zum Naturdienst zurückgekehrt, von der Gewißheit zur Ungewißheit; Israel ist durch seine Propheten rechtzeitig und erfolgreich vor dieser Klippe gewarnt worden. Es hat den kanaanitischen Baalsdienst, den assyrisch-babylonischen Götzendienst abgewiesen, um in immer größerer Reinheit den Gedanken von dem Schutzgotte Israels, dem Hüter Israels, der nicht schlummert und schläft, festzuhalten. Aber Israel stand inmitten mächtiger Völker; in ihre Kämpfe wurde es hineingezogen; der Gott, der es schützte, mußte über alle diese Völker Macht haben. Und die Fruchtbarkeit seines Bodens hing ab von Regen und Sonnenschein; da blieb doch nur die Wahl: entweder vertauschte man den alten Stammesgott mit irgendwelchen Naturgöttern, oder der Stammesgott selbst wurde verehrt als der Herr der Natur, der Regen und Sonnenschein gibt. Der Gott Israels ist

[1]) 2 Sam. 15 8.

der Herr der weiten Welt; das predigen zuerst mit lauter Stimme die Propheten seit Amos[1]). Aber ihr Gottesgedanke ist von dem volkstümlichen Glauben ihrer Zeit weit verschieden. Erst während der babylonischen Gefangenschaft ist der Menge des jüdischen Volkes der Glaube an eine umfassende Weltregierung seines Gottes aufgegangen. Nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft ist aber auch der Gedanke einer majestätischen Ferne Gottes überall vorhanden. Die besonderen Züge des eigentümlich jüdischen Gottesbildes treten von da ab hervor.

Zwei Menschenalter hindurch gehörten die Juden zum babylonischen, über zwei Jahrhunderte zum persischen Reich. Mächtiger als je zuvor drängte sich fremdes Denken und fremde Gesittung an sie heran. Das wirkte auch auf ihre Gottesvorstellung ein. Der Hofstaat Gottes wird nach dem Bild eines orientalischen Hofes veranschaulicht; der seltsame Prunk der Erscheinung Gottes entspricht dem Auftreten orientalischer Machthaber; die ganze Art der göttlichen Weltregierung wird nach dem Bild einer orientalischen Reichsregierung gedacht. Ich denke an die Siebenzahl der Gott zunächst umgebenden Geister[2]); ich denke an den sogenannten Wagen Ezechiels, über den man später in einzelnen Kreisen des Judentums gern und viel nachgedacht hat[3]); ich denke an die Bücher im Himmel, die heiligen Tafeln, in denen das Los des Einzelnen und die Schicksale aller Völker vorherbestimmt sind[4]); ich denke an die vielen Engel, die den Willen Gottes in der Welt ausrichten. Manche dieser Vorstellungen konnte an Verwandtes in der Urreligion Israels anknüpfen;

---

[1]) Am. 1 5 9 7 4 6—13. [2]) Tobit 12 15, Apk. 4 5 8 2.

[3]) Megilla 4 10, Chagiga 2 1; dazu den Ausspruch des Jochanan ben Zakkai Chagiga 13 a.

[4]) Jubil. 16 3. 9. 28. 29 19 9 23 32 24 33 28 6 30 9. 19. 20. 22 31 32 32 10. 15 39 6 49 8 50 13, Henoch 47 3 81 1 93 2 103 2 106 19 108 3, IV Esr. 6 20, Apc. Bar. syr. 24 1.

so war der Glaube an dienende Geister, mit denen Gott sich berät, schon zur Zeit Ahabs vorhanden[1]). Anderes findet sich ähnlich auch schon in der religiösen Gedankenwelt der herrschenden Völker; die sieben Planeten spielen in der Religion Babylons eine wichtige Rolle; am Dualismus der persischen Religion wurde der israelitische Monotheismus sich erst seiner ganzen Größe bewußt: das sagen uns die begeisterten Worte, in denen der große Prophet den Perser Cyrus als den gottgesandten Befreier der Juden begrüßt[2]). Und zur Spiegelung dieser Größe schien eine Vermittlung der Weltregierung durch Engel des Lichtes und Engel der Finsternis nötig zu sein; die Engel- und Teufelvorstellung in ihrer späteren Ausprägung ist im wesentlichen der persischen Religion entnommen. Aber Perser und Juden bildeten diese Vorstellung aus, weil sie gewohnt waren, daß eine geordnete Regierung sich durch viele Vermittler und Hilfskräfte vollziehe. Das Bild einer wohlgeordneten, weite Gebiete umfassenden Regierung gewannen die Juden zum ersten Male in der lebendigen Anschauung des babylonischen und persischen Reiches. Daher stammen auch die passiven Ausdrücke, mit denen sie seitdem vom Tun Gottes gerne reden: es ist beschlossen vor Gott; das Gebet ist erhört vor Gott[3]). Wie der orientalische König in unerreichbarer Ferne und durch viele Vermittler seine Regierung führt, so auch der König der Welt. Er hat eine Menge Diener zur Verfügung, die seine Befehle vermitteln. Die schlichte Anschauung früherer Zeiten, daß Gott selbst in die Welt herabsteigt, um da oder dort seinen Willen auszurichten, ist verschwunden. Aber dafür ist etwas Großes gewonnen: Gottes Wille geschieht überall. War den Heiden die Welt voll von Göttern, so war dem Juden die Welt voll von Engeln, deren jeder seinen bestimmten Auftrag hat, der eine

---

[1]) 1 Kön. 22 19–23. [2]) Jes. 45 1–8. [3]) Hes. 13 1 65 6, Act. 10 4.

über die Wasser[1]), der andere über die Winde[2]), der dritte über die Luft[3]); der einzelne Mensch[4]), besonders auch das einzelne Kind[5]), hat seinen Schutzengel; auch die Regierung der Völker ist Engeln anvertraut, und so hat selbst Israel seinen Engel: das ist der Engelfürst Michael[6]). Aber das stört im Glauben der Juden die Vorstellung von der besondern Erwählung Israels nicht.

Nach jüdischer Vorstellung ist alles vorherbestimmt, diesen Determinismus der jüdischen Gottesanschauung nennt man oft einen Feind aller wahren Religiosität. Daß alles von Gott im voraus festgelegt ist, das soll dem Gebet, dem Vertrauen auf Gottes persönliche Fürsorge entgegenstehen. Aber was besagt denn dieser Determinismus anderes, als daß man von der göttlichen Weltregierung alles zu rechter Zeit und am rechten Orte erwartet? Es ist ein notwendiges Korrelat des Vertrauens auf die Gesamtleitung der Welt und der Menschenschicksale, daß nichts nach Laune und Willkür, sondern alles nach einem weise, womöglich zahlenmäßig festgestellten Plane verläuft. Das ist doch eine durchaus andere Gottesvorstellung, als etwa die der englischen und französischen Freidenker, welche meinten, Gott habe zwar die große Maschine der Welt geschaffen und eingerichtet; nun aber laufe sie ins Endlose fort, unberaten von ihm, nach ihren eigenen Gesetzen. So dachten die Juden nicht. Man mag diese himmlische Buchführung, die viele Schreiberei dieser Weltregierung öde und langweilig finden. Der Gedanke, dem diese Vorstellungen dienen, ist gerade von Jesus am allerstärksten in demselben Bilde des Zählens und Rechnens ausgedrückt, wenn er sagt: „nun sind auch die Haare eures Hauptes alle gezählt“ [7]); und auch er fordert von seinen

[1]) Apk. 16 5. [2]) Apk. 7 1. [3]) Eph. 2 2. [4]) Act. 12 15. [5]) Mt. 18 10.

[6]) Dan. 12 1 — anders noch Sir. 17 17, Jubil. 15 31. 32.

[7]) Mt. 10 30, Lc. 12 7.

Jüngern: „freuet euch darüber, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind“ [1]). Es ist gegenüber der Willkürherrschaft immer als ein Segen betrachtet worden, wenn die Gesetze geschrieben wurden, und wie sehr die Juden es schätzten, daß im persischen Reich nichts vergessen wurde, das sehen wir aus dem Buch Esra, wo geschildert wird, wie zugunsten der Juden die Jahrbücher verstorbener Könige nachgeschlagen wurden [2]). Wenn man demgegenüber die Lebendigkeit und Persönlichkeit der älteren Auffassung der göttlichen Regierung rühmt, so vergißt man, wieviel nach dieser älteren Auffassung Gott gar nicht berührt, während das Judentum im vollen Sinne damit Ernst macht, daß auch das Kleinste von Gott eben in der Weise gewollt ist, wie es sich findet.

Im Blick auf diese allumfassende Weltregierung Gottes erstand jetzt erst dem Juden der Gedanke der göttlichen Weisheit. Er hat diesen Gedanken in eifriger Weise gepflegt. Vom zweiten Jesaja [3]) durch die Psalmen [4]), die Proverbien [5]), das Buch Sirach [6]) bis zum Buch der Weisheit [7]) finden wir ihn in immer genauerer Ausprägung. Die Weisheit erscheint wie Gottes Gefährtin und Freundin. Sie war die Künstlerin beim Bau der Welt; sie durchdringt alles, vergeistigt alles; sie äußert sich draußen in der Natur und tut ihr Wesen erst recht kund in Gottes Gesetz. Nun dachten sich doch die Juden der späteren Zeit alles Tun Gottes durch Engel und Geister vermittelt. So erschien ihnen auch diese Weisheit Gottes leicht als ein besonderes Engel- und Geistwesen, das von Gott unterschieden war, aber ihm doch auch wieder näher stand als jedes andere. Es lag nahe, diese Weisheit Gottes gleichzusetzen mit dem Wort aus Gottes Mund, durch das alle Dinge geschaffen sind [8]).

---

[1]) Lc. 10 20. [2]) Esr. 5 17—6 12. [3]) Jes. 40 12—18. [4]) Ps. 104 24. [5]) Prov. 8 22—31. [6]) Sir. 24 1—29. [7]) Sap. 7 19—8 1.

[8]) Philo, quis rerum divin. heres 42 und de profug. 20.

Aber das Eigentümliche des jüdischen Glaubens war doch immer das, daß die Welt nicht bloß geschaffen ist, um zu bestehen; sie ist geschaffen um Israels willen; sie soll dem Volke Gottes eine letzte Zeit ewigen Heils bereiten. Mit der Vergrößerung des Gottesgedankens erfuhr auch die Hoffnung Israels eine gewaltige Umgestaltung. Auch sie erschien nicht mehr bloß als Gottes Tat durch einen irdischen Herrscher; man stellte sich gerne vor, daß auch sie von einem mindestens den Engeln gleichen Wesen vermittelt werde. Der Messias des jüdischen Glaubens, der das letzte Heil Israels heraufführen soll, ist ein himmlisches Wesen. Und da die göttliche Weisheit kein anderes Ziel hat, als eben diese Beseligung Israels, so floß ihr Bild mit dem des Messias leichtlich in eins zusammen[1]). Doch fiel es niemand ein, über diese Glaubensvorstellungen irgendwelche endgültige Entscheidungen zu treffen. Eine Gefahr für den strengen jüdischen Monotheismus bildete diese Anschauung von der göttlichen Weisheit, dem göttlichen Wort oder von dem Messias, in dem Gottes Weisheit wohnt und der deshalb schon an der Schöpfung der Welt beteiligt war, in keiner Weise. Diese Mittelwesen zwischen Gott und der Welt stehen in einer Linie mit den vielen Engeln, welche die allseitige Durchführung des einheitlichen Gotteswillens verbürgen. In dem allem gewissermaßen einen Fall oder einen Rückschritt von einer früher erreichten Glaubenshöhe zu sehen, ist doch verkehrt; der Gott Israels war größer geworden, und so mußten auch alle Vorstellungen über ihn und sein Reich größer werden.

Diese Vergrößerung des jüdischen Gottesgedankens ruht also auf einer Erweiterung der Kenntnis der Welt, und die Freude an der Beobachtung der Weisheit Gottes ist nichts anderes als Freude an den großen und kleinen Werken Gottes

---

[1]) 1 Kor. 8 6 11 3 15 45, 2 Kor. 8 9, Phil. 2 5—11, Hen. 39 6 42 1—3 48 2. 3.

in Natur und Geschichte. Das Judentum bringt allem, was das Leben bietet, ein viel breiteres Interesse entgegen, als das alte Volk Israel getan hatte. Damit kann die Hoffnung Israels leicht etwas gegen früher zurückgedrängt erscheinen, besonders da bei den politischen Verhältnissen der späteren Zeit das öffentliche Leben der Staaten und Völker in das Denken und Glauben der Juden oft kaum mehr hereinspielt. Und doch klammerte sich Israel immer wieder an die Verheißungen seines Gottes an und hielt sie auch in verzweifelter Lage noch immer fest. Da kann man doch nicht sagen, daß es diesem Gottesglauben an Wärme fehlte. Der letzte große Kampf gegen Rom sowohl unter Vespasian und Titus, wie hinterher unter Hadrian, wurde von einem gänzlich unkriegerischen Volk geführt gegen das mächtigste Volk der Erde; Israel glaubte auch jetzt der Führung und des Schutzes seines Gottes gewiß zu sein. Also die Betrachtung der Weisheit Gottes in seinen Werken hat die nationale Art des jüdischen Glaubens keineswegs ertötet.

Aber allerdings vollzieht sich hier doch eine sehr merkwürdige Veränderung der jüdischen Frömmigkeit, die schließlich über das Judentum hinausweist. Wie Gott für alle seine Geschöpfe sorgt, so sorgt er auch für den einzelnen Menschen; nicht bloß Israel, auch der einzelne weiß sich von Gott geführt. Diese Individualisierung der Frömmigkeit wurde auch durch die Gesetzespflicht mächtig gefördert. — Das Gesetz war gewiß keine Scheidewand zwischen Gott und seinem Volk. Im Gegenteil. Durch dieses Gesetz fühlt sich der Israelit auf Schritt und Tritt, in den großen und kleinen Beziehungen des Lebens immer wieder auf seinen Gott hingewiesen. Auch an diesem Gesetz bewundert er die Weisheit seines Gottes[1]); der Segen, der ihm aus der Erfüllung dieser Gebote quillt, ist ihm unmittelbar ein Segen von Gott. Das

[1]) Sir. 24 23.

Gesetz ist der Stolz Israels; der Fromme hat seine Lust an Gottes Gesetz und redet von Gottes Gesetz Tag und Nacht[1]). Die Schriftgelehrten, die miteinander über das Gesetz reden, wissen, daß Gott in diesem Augenblick bei ihnen wohnt[2]). Die merkwürdige Pünktlichkeit, mit welcher man jede kleine Vorschrift des Gesetzes bearbeitete, mag uns als eine großartige Veräußerlichung der Religion erscheinen; aber sie erklärt sich doch nur aus dem heiligen Streben, dem Willen Gottes genugzutun, der Israel große Wohltaten erwiesen und noch viel größere für die Zukunft verheißen hat. So hat durch die Verpflichtung des einzelnen auf das Gesetz zweifellos das Nationalgefühl der Juden zunächst eine gewaltige Stärkung erfahren; jeder hat an seinem Teil die Aufgabe, dahin zu wirken, daß Gottes Wohlgefallen auf seinem Volke ruhe.

Und doch kann man den Unterschied der alten Propheten von den schriftgelehrten Seelsorgern des Volkes seit Hesekiel in die Erkenntnis zusammenfassen: die Bußpredigten der Propheten richten sich an das Volk, die Gesetzespredigten der Schriftgelehrten richten sich an den einzelnen. Daraus ergab sich leicht eine neue Glaubensforderung. Neben das Schutzverhältnis Gottes zu Israel sollte das Schutzverhältnis Gottes zum einzelnen gesetzestreuen Israeliten treten. Schon Hesekiel verlangt es von Gottes Gerechtigkeit, daß jeder genau nach seiner Pflichterfüllung belohnt und bestraft werde[3]). Also neben die religiöse Erwartung des Volkes tritt eine religiöse Erwartung des einzelnen. Beides ist zuerst diesseitig. Jerusalem und Palästina ist bei Hesekiel der Schauplatz der Herrlichkeit Israels[4]); und nach demselben Propheten soll der Sünder sterben, der Gerechte soll leben; wer gerecht war und sündigt, stirbt; wer sündig war und gerecht wird, lebt[5]).

---

[1]) Ps. 1 2. [2]) Pirke Abot 3 2. 6. [3]) 18. 3 17—21.
[4]) Hes. 40—48. [5]) 18 4. 9. 21. 24.

Diese Hoffnung auf den Lohn des einzelnen stützt sich ja auch auf den Glauben an Gottes Weisheit, die für alle Geschöpfe Gottes sorgt. Aber doch ist diese Hoffnung des einzelnen etwas Neues, seiner Herkunft nach Unsicheres; der Glaube an die künftige Herrlichkeit Israels ist im Wesen des israelitischen Gottes begründet; er ist so alt wie dieser Gottesglaube selbst und hat alle seine Wandlungen mitgemacht[1]). So ist auch in der Folgezeit dieser nationale Glaube der Halt Israels; der Glaube an individuelle Vergeltung schwankt. Manche Psalmen, wie z. B. der programmäßig vorausgestellte erste, verkünden deutlich den Lohn des einzelnen Frommen und zwar wieder einen Lohn im Diesseits[2]). Andere scheinen auch diesen individuellen Glauben zu pflegen: „Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln“[3]); aber es ist neuerdings mit Recht darauf hingewiesen worden, daß in solchen Psalmen häufig die Gottesgemeinde, nicht der einzelne redet. Aber auch so dürfte der einzelne diese Psalmen doch sehr bald auf sich bezogen haben.

Doch der Glaube an diesseitige Vergeltung leidet am harten Schicksal des einzelnen so leicht Schiffbruch. Wir wissen, wie der Dichter des Hiob sich mit der Frage der Einzelvergeltung abmüht. Drei Wege standen offen: man konnte mit stumpfer Ergebung in Gottes undurchdringliche Weisheit enden oder mit dem Verzicht auf persönliches Heil oder mit dem Glauben an eine jenseitige Vergeltung nach dem Tod. Alle drei Lösungen finden wir im Judentum; ich nenne den Schluß des Buchs Hiob[4]), die Anschauung des Predigers Salomo[5]) und des Siraciden[6]), und die Lehre von einer jenseitigen Vergeltung im Buch der Weisheit[7]). Aber das sind Vorstellungen, Hoffnungen einzelner, weiter nichts: mit

[1]) Vgl. Amos 5 18. [2]) 1 3. 6. [3]) 23 1. [4]) Hiob 38 1—42 6.
[5]) Pred. 3 18—22 9 4. 5 12 5.
[6]) Sir. 17 28 18 11. 12 30 17 38 16—23 41 1—4.
[7]) Sap. 3 4 4 1 6 17 8 17 15 13.

dem Herzen des jüdischen Glaubens, mit Gottes Schutz über Israel haben diese Anschauungen keinen Zusammenhang. Das wird anders, wie in den Makkabäerkämpfen der alte Glaube an den Hüter Israels wieder mit neuer Kraft ersteht und den einzelnen mit sich fortreißt. Da gewinnt die Vorstellung vom Lohn des einzelnen ihren festen Platz in der nationalen Hoffnung. Zuerst lesen wir im Buch Daniel, daß auch die Frommen der Vorzeit an der künftigen Herrlichkeit Israels teilhaben; dagegen wird die Gottlosen ewige Schmach treffen[1]). Damit wird das Bild der künftigen Herrlichkeit selbst ein anderes; das Heil, an dem die Auferstandenen teilhaben, ist in keiner Weise mehr irdisch-vergänglich; es kann nur einer verklärten Welt angehören, nur schlechthin ewig sein[2]). Aber auch jetzt blieb noch vielfach der Glaube an eine sofortige Vergeltung im Jenseits bestehen; wir finden ihn z. B. im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus[3]). Die Lehre von der Auferstehung zum künftigen Gericht und zur Teilnahme an der Herrlichkeit Israels war zur Zeit Jesu freilich volkstümlich; die mächtige pharisäische Partei, die Partei der Schriftgelehrten, vertrat diesen Glauben, der ja auch für die Gesetzespredigt ein mächtiger Sporn war[4]). Aber die vornehmen Sadduzäer lehnten diesen Glauben an individuelle Vergeltung ab[5]); darum galten sie nicht für eigentlich schlechte Juden; den Glauben an die Zukunft Israels hielten sie fest. So spürt man: hier sind wohl Ansätze zu einer neuen Form der Frömmigkeit vorhanden; aber es sind nur Ansätze; zu einer klaren Entfaltung kommt diese Gedankenwelt noch nicht.

Doch wie es auch mit der künftigen Vergeltung stehe, — der einzelne Israelit weiß, daß er vor seinem Gott wandelt. Jeder einzelne setzt seine Ehre darein, das Gesetz zu erfüllen. Auch darin macht sich der starke Individualismus

---

[1]) Dan. 12 2. [2]) Hen. 51 4, Bar. syr. 51 5. 10. 12.
[3]) Lc. 16 22–31. [4]) Act. 23 8. [5]) Mc. 12 18, Act. 4 1–3 23 8.

der jüdischen Frömmigkeit geltend. Die Gesetzesfreunde scheiden sich scharf von der gleichgültigen Masse, die Pharisäer vom Volk im Lande[1]). Persönliche Gerechtigkeit und Heiligkeit ist eine Ehre, Sünde ist eine Schande. Nur so erklärt es sich, daß der einzelne glänzen will durch reichliche Almosenspende, durch lange Gebete in der Öffentlichkeit, durch recht erbärmliches Aussehen am Fasttag[2]), durch breite Gebetsriemen über der Stirn und am Arm, durch lange Gesetzesquasten am Kleid[3]). Diese persönliche Ehre, die mit der Frömmigkeit verbunden war, trieb viel mehr zur Gesetzestreue, als der Fluch des Gesetzes, um den sich die Gleichgültigen wenig kümmerten. Gesetzesübertretungen können nach den Vorschriften des Gesetzes gesühnt werden, sei's durch Opfer des einzelnen, sei's durch die Opfer des Versöhnungstages[4]); die verzeihende Gnade Gottes ist den Israeliten sehr wohl bekannt; in den Bußgebeten des Judentums tritt die Wärme seines Gottesglaubens am schönsten hervor[5]). Aber den einzelnen drückt seine Sünde, weil es ihn lockt, gerecht und heilig zu sein. Der Gedanke der Vorbildlichkeit Gottes, der im Alten Testament nur ganz selten gestreift wird, tritt im späteren Judentum schon viel deutlicher hervor[6]), wenn auch meistens nur in der Form, daß der Fromme vom Bösen sich scheiden will, wie Gott selbst vom Bösen geschieden ist. Gott

---

[1]) Mc. 2 16, Mt. 11 19 = Lc. 7 34 7 39 15 2 19 7; Pharisäer und Volk im Land, s. Schürer, Gesch. d. jüd. V. [3] II 387 f.

[2]) Mt. 6 2. 5. 16.

[3]) Mt. 23 5.

[4]) Joma VIII 8: Sündopfer und Schuldopfer bei bewußter Vergehung versöhnen; Tod und Versöhnungstag versöhnen bei Buße; Buße versöhnt bei leichten Übertretungen des „du sollst" und „du sollst nicht" und bei schweren leiht sie bis zum Versöhnungstag, der dann versöhnt.

[5]) Vgl. z. B. Ps. 32.

[6]) Jes. 43 21 hebr.: תְּהִלָּתִי יְסַפֵּרוּ = sie werden mein Lob verkünden. Dafür LXX: τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσθαι (meine Tugenden verkünden).

ist der Abgesonderte (הַמְּפוֹרָשׁ)[1]) und abgesondert (פְּרוּשִׁים) sind die Gesetzestreuen.

Eins ist ja richtig: die jüdische Frömmigkeit hat etwas Nüchtern-Verständiges; auch wo man sich in die göttliche Welt vertieft, da kommt es nicht zu der mystischen Andacht, die so gerne sich als die einzig wahre Frömmigkeit aufspielt, die auf jede andere Frömmigkeit als auf öden Rationalismus herabsieht; die Empfindung, mit dem Unendlichen vereinigt zu sein, ja die Hoffnung auf ein seliges Anschauen und Genießen der Herrlichkeit Gottes ist dem Juden von Hause aus fremd. Er sieht auch in der göttlichen Welt nur wundersam gefügte, aber doch überall sicher abgegrenzte und anschaulich vorgestellte Bilder; das Zerfließen der Anschauung in das Gefühl kennt er ursprünglich nicht. Wo so etwas in jüdischen Schriften vorkommt, z. B. bei Philo[2]), da ist es — ähnlich wie auch im Islam — ein fremdes Gewächse. Aber wenn der Jude sich morgens und abends feierlich zu dem einen Gott Israels bekannte, so wiederholte er dabei regelmäßig das Gebot, daß er Gott liebe von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus aller Kraft. Auch die echt jüdische Frömmigkeit kommt oft genug zu innigem Ausdruck. Ich erinnere an bekannte Psalmen, an denen sich die Gemeinden der Synagogen immer wieder erbaut haben. Da heißt es „wie ein Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele nach dir ... meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott: wann werde ich hingelangen und vor Gottes Angesicht erscheinen?“ Das ist nicht mystisch gemeint; denn auf diese Frage lautet die tröstende Antwort: „Harre auf Gott! Denn noch werde ich ihn preisen als meine Hilfe und meinen Gott“[3]). Und in einem andern Lied rühmt der

---

[1]) Joma 6 2.

[2]) Vgl. namentlich de Abrahamo 24 (die drei Gäste bei Abraham).

[3]) Ps. 42 2. 3. 6.

Sänger: „Wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde, und ob mir gleich Leib und Seele verschmachten, bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil“ [1]). Oder wir denken an die schönen Pilgerlieder des Psalmbuchs: „Wie lieblich sind deine Wohnungen, Herr Zebaoth“ [2]) und ähnliche, oder an das kraftvolle Lied, das Luther zu seinem „Ein' feste Burg ist unser Gott“ begeistert hat [3]), oder an das Ringen mit Gott in dem Psalm, der dem Gekreuzigten noch zuletzt zum Gebet wurde: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ [4]) An diesen Liedern hat sich der jüdische Gottesglaube immer wieder erneuert und aufgerichtet; es ist also unzutreffend und mißverständlich, von der Gottesferne und Glaubensleere der jüdischen Zeit zu reden.

Meine Herren, die Darstellung, die ich hier von dem Gottesglauben des Judentums gegeben habe, weicht, wenigstens was das Urteil betrifft, von dem Herkömmlichen ab. Aber es ist ein größerer Ruhm, über einen Starken und einen Helden zu siegen, als über einen Schwachen und einen Feigling. Das Christentum hat mehr Ehre davon, wenn es ein glaubensreiches Judentum überholt hat, als wenn es — was freilich sehr wunderbar wäre — sich herleiten müßte von einem Volk, das selber durchaus glaubensarm und in einer öden Werkgerechtigkeit befangen war.

---

[1]) Ps. 73 25. 26. [2]) Ps. 84 2. [3]) Ps. 46. [4]) Ps. 22 1.

II. Die Gottesoffenbarung durch Jesus

Ich schicke voraus als Motto das Wort Jesu Mt. 11 27, Lc. 10 22:

„niemand verstehet den Sohn außer dem Vater, und niemand verstehet den Vater außer dem Sohn und wem es der Sohn offenbaren will."

In der Person Jesu ist Gott offenbar. Das drückt das Johannesevangelium mit aller Schärfe aus. Da spricht Jesus zu Philippus: Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen[1]). Einen solchen Eindruck macht also Jesus auf die spätere Gemeinde; in ihm ist eine Gotteserkenntnis gegeben, die zuvor niemand gehabt hat. So schließt auch der Prolog des Johannesevangeliums 1 18: Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ist, der hat es uns geschildert.

Aber Jesus lehrt keinen neuen Gott, wie das später Mohammed tat; er sagt nicht, daß der Gott seiner Väter ein falscher Gott sei. Der Gott Jesu ist derselbe, der sich dem Mose im feurigen Busch als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs offenbart hat[2]); die Gebote des Alten Testamentes sind seine Gebote[3]); es ist derselbe Herr, der vordem seine Knechte und zuletzt den Sohn in den Weinberg sendet[4]); das Bekenntnis, das jeder fromme Israelit jeden Morgen und Abend zu beten pflegte, erklärt Jesus noch in seinen letzten Lebenstagen für das erste und höchste Gebot: „Höre, Israel, der Herr dein Gott ist ein einiger Gott, und du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus aller Kraft"[5]). So könnte man sich wohl wundern, daß die christliche Gemeinde überhaupt von einer

---

[1]) 14 9. [2]) Mc. 12 26. 27. [3]) Mc. 10 19. [4]) Mc. 12 1—6. [5]) Mc. 12 29. 30.

Gottesoffenbarung durch Jesus redet. Jesus hat keinen neuen Gott verkündigt.

Aber der Gott Israels hat ja schon vor dem Auftreten Jesu eine lange Geschichte; sein Bild hat sich schon vor der Wirksamkeit Jesu vielfach verändert und umgestaltet. Er war der Schutzgott der Stämme Israels, als sie in der Wüste am Sinai lebten; dann erobert sein Volk das Land Kanaan, die Altäre dieses Landes werden ihm geweiht, die heiligen Gebräuche der Kanaaniter werden wenigstens teilweise von den Israeliten übernommen, der Gott vom Sinai ist der Landesgott Kanaans. Siegreich behauptet er seine Herrschaft gegenüber den Göttern der Phöniker; Israel lernt: Du sollst keine andern Götter haben neben mir. Als dann die feindlichen Heerhaufen der Assyrer überall die Altäre und Gottesbilder zerstörten, erklärte Jesaja, daß der Gott Israels größer sei als diese Bilder von Menschenhand, und König Hiskia vernichtete selbst die eherne Schlange des Mose, der man bisher Weihrauch gespendet hatte. Die altheiligen Gottesbilder entsprachen nicht dem geistigen Wesen der Gottheit, wie man es jetzt erkannte. Aber dieselben Propheten, welche den Bilderdienst bekämpften, wollten auch die Zahl der Opfer und Feste vermindern; nicht in vielen Opfern, sondern in Rechtschaffenheit, Barmherzigkeit und Treue sollte sich die Frömmigkeit des Israeliten bekunden. Noch ein Größeres als König Hiskia tat drei Menschenalter später König Josia; er zerstörte auch alle Altäre Gottes außerhalb Jerusalems. So konnte Israels Glaube die babylonische Gefangenschaft überstehn, eine Zeit, da kein Tempel und kein Altar seines Gottes vorhanden war; und die große Menge der Juden außerhalb Palästinas kannte auch späterhin nur einen Gottesdienst des Gebetes, aber nicht der Opfer. Dafür war der Gott Israels jetzt der allmächtige Herrscher der Welt, der alle Dinge zum Besten seiner Geschöpfe lenkt, aber Israel ein besonderes ewiges Glück verheißen hat, wie er auch nur diesem Volk seinen hei-

ligen Willen im Gesetz kund werden ließ. So sehen wir, wie das Bild des Gottes Israels sich allmählich verändert und umgestaltet. Es ist derselbe Gott und doch ein ganz anderer, den die Israeliten am Sinai und den sie ein Jahrtausend später in den weitverbreiteten Synagogen des römischen Reiches verehrt haben. So kann auch die letzte große Gottesoffenbarung durch Jesus ihre feste Stelle in der Geschichte haben, ohne daß Jesus mit seinem angestammten Glauben gebrochen und einen neuen Gott verkündet hätte; der Gottesgedanke Israels kommt durch ihn zu seiner letzten Vollendung.

Jesus nennt Gott den Vater; darin sieht man sehr häufig das Neue seines Gottesgedankens. Und das muß auch recht sein: denn zweimal nennt der Apostel Paulus es als den Gewinn der Bekehrung zu Christus, daß wir Gott als Vater anrufen; der Geist Gottes, der dem Jünger gegeben ist, schreit: Abba, Vater[1]). Und ebenso fügt Paulus sehr oft zu dem einfachen Ausdruck Gott den Namen Vater hinzu, gerade wie er den Namen Jesus regelmäßig durch den Zusatz Christus näher bestimmt: Gott Vater und Jesus Christus gehören für ihn zusammen. Dieser Gebrauch des Vaternamens für Gott erklärt sich nun nicht etwa aus der jüdischen Messiashoffnung oder aus der besonderen Art der Bekehrung des Paulus; Paulus hat das Gebetswort Abba sicher der urchristlichen Gemeinde abgelauscht. So hat Jesus gebetet. Das lehren uns ja auch die Evangelien. Einmal nennt Jesus Gott den Herrn des Himmels und der Erde[2]), einmal nennt er ihn den Höchsten[3]), einmal redet er von der Allmacht[4]); dagegen den Ausdruck Vater gebraucht er in dem kurzen Marcusevangelium von Gott fünfmal, bei Lukas

---

[1]) Röm. 8 15, Gal. 4 6. [2]) Mt. 11 25 = Lc. 10 21. [3]) Lc. 6 35. [4]) Mc. 14 62 = Mt. 26 64 = Lc. 22 69.

siebzehnmal und bei Matthäus nicht weniger als vierundvierzigmal. Aber ganz neu war dieser Gottesname nicht. Auch die Juden vor Jesus hatten ihn schon im Gebrauch. Er findet sich bei Jeremia [1]), in einem Zusatz des Buches Jesaja [2]); er kehrt bei Sirach [3]), im Buch Tobit [4]), in der Weisheit Salomos [5]) und in den regelmäßigen jüdischen Gebeten wieder; er findet sich auch im Talmud, und zwar in dessen ältesten Teilen. Da wird ein Spruch eines Schriftgelehrten angeführt: Sei stark wie der Panther, leicht wie der Adler, rasch wie die Gazelle, mutig wie der Löwe, wo es gilt, das Wohlgefallen deines Vaters im Himmel zu gewinnen [6]), und Akiba ruft aus: Glücklich ihr Kinder Israels! Von wem werdet ihr gereinigt, wer reinigt euch? Euer Vater im Himmel [7]). Das Neue ist also nur, daß Jesus diesen Gottesnamen vor allen andern bevorzugt. Er drückt ihm das Wesen Gottes besser aus als alle andern. Die treue, nichts übersehende Fürsorge und Liebe wird in diesem Namen vergegenwärtigt. Der Vater im Himmel weiß, was wir bedürfen, ehe wir ihn darum bitten; kein Sperling fällt vom Dach ohne unsern Vater im Himmel; der Vater, der ins Verborgene sieht, wird die im Verborgenen geschehene gute Tat öffentlich vergelten; die Schutzengel der Kinder sehen täglich das Angesicht des Vaters im Himmel; das Gebet, das die Jünger Jesu täglich sprechen sollen, beginnt mit der Anrede: Vater [8]). Also Jesus hat den Vaternamen Gottes schon im Gebrauch seines Volkes vorgefunden; nicht das ist seine neue Gottesoffenbarung, daß er dieses Wort gebraucht hat; aber die Bevorzugung dieses Ausdrucks zeigt doch, in welcher Richtung Jesus die Gottesanschauung weitergebildet hat.

---

[1]) 3 4. 19. [2]) 63 16 64 7. [3]) 23 1. 4. 51 1. 10. [4]) 13 4. [5]) 2 13. 16. 18. [6]) Pirke Abot 5 20.

[7]) Joma 8 9. Noch andere Stellen bei Bousset IV 6 S. 355 f.

[8]) Mt. 6 4. 8. 9 10 29 18 10.

Jesus offenbart Gott, das heißt doch nicht bloß, daß er eine neue Anschauung von Gott predigte. Es heißt vielmehr, Jesu Wirken ist wie ein Spiegelbild des Wirkens Gottes; das Handeln Gottes wird anschaulich an dem Handeln Jesu. Die Evangelien zeigen, wie dieser Gedanke entstanden ist. Es war eine ganz bestimmte Art von Menschen, denen zuerst im Wirken Jesu das Wirken Gottes offenbar wurde; die Sünderin, die in des Pharisäers Haus kommt, ist Jesus dankbar, weil ihr an seiner Sünderliebe die Sünderliebe Gottes aufgeleuchtet ist. Und es war eine ganz bestimmte Art seines Wirkens, bei der sich Jesus bewußt war, das Bild seines himmlischen Vaters widerzuspiegeln: wenn er dem Sünder liebevoll nachgeht, dann weiß er, daß Gott selbst durch ihn sein verlorenes Eigentum sucht; und wie er sich auf Erden über die Rettung des Sünders freut, so ist auch Freude im Himmel über einen Sünder, der Buße tut[1]). Jesus offenbart Gott, indem er die Sünder liebt.

Im Buch Sirach[2]) wird ausdrücklich davor gewarnt, daß man sich des Sünders annehme: „Gib dem Frommen und nimm dich nicht des Sünders an, tue Gutes dem Demütigen und gib nicht dem Gottlosen[3]). Zur Zeit Jesu heißen die Frömmsten seines Volkes Pharisäer d. h. Abgesonderte. Ob dieser Name ursprünglich eine politische Bedeutung hatte, mag dahin gestellt bleiben: später wird er sicher auf die Absonderung von den Sündern bezogen. Absonderung (פְּרִישׁוּת) gilt als eine Grundbedingung der Frömmigkeit; die Gesetzlichen sondern sich ab von den Ungesetzlichen, die Pharisäer vom Volk im Lande. Der Talmud bestimmt auf das genaueste, wie weit der Genosse der Pharisäer mit jemandem von dem unreinen Volk verkehren dürfe. Das sind ja im einzelnen wohl spätere Aufstellungen, aber zur Zeit Jesu erregt es Anstoß, wenn einer, der fromm sein will, mit

[1]) Lc. 7 36–50 15 1–10. [2]) 12 1–6. [3]) V. 4. 5.

Sündern zu Tische sitzt[1]). Die Folge war, daß eine große Menge von Israeliten den Pharisäern von vorn herein als verworfen galt: mit solchen Leuten verkehrte man nicht. Dahin gehören nicht etwa bloß die Räuber und die Dirnen, die in jedem gesitteten Volke so beurteilt werden; auch der Beruf des Zöllners galt als ein unehrliches Gewerbe, und jeder, der diesen Beruf hatte, war durch ihn gebrandmarkt. Der Siracide gibt aber den Grund an, weshalb man sich des Sünders nicht annehmen dürfe. Er sagt mit aller Klarheit[2]): „Denn auch der Höchste haßt die Sünder". Auch Gott ist nach der Anschauung der Pharisäer abgesondert von der sündigen Welt; der Glaube an seine heilige Reinheit und ehrfurchtgebietende Erhabenheit schien dies zu fordern. Der Pharisäer findet es also ganz recht, wenn der Zöllner im Tempel abseits steht und die Augen nicht aufzuschlagen wagt[3]); einem so verworfenen Menschen kommt es eigentlich gar nicht mehr zu, zu Gott zu beten.

Schon diese pharisäische Gedankenreihe unterscheidet sich sehr scharf und deutlich von der altisraelitischen Gottesanschauung. Das Ziel ist hier nämlich nicht die Gnade Gottes über sein Volk; der einzelne will die Gnade Gottes für sich haben. Die Zugehörigkeit zu Israel wird freilich noch durchaus als unumgängliche Vorbedingung gedacht, ohne die niemand der Gnade Gottes teilhaftig wird. Aber neben diese Zugehörigkeit zu Israel tritt noch als weitere Vorbedingung die Erfüllung des Gesetzes. Wo beides vorhanden ist, da darf sich der Einzelne der Liebe Gottes getrösten. Der einzelne Israelit tritt schon im Glauben der Pharisäer an die Stelle, die ehemals das Volk Israel einnahm; der einzelne muß das Gesetz erfüllen, der einzelne erwartet zur Zeit des Messias den Lohn seiner Frömmigkeit. Da tut er nun freilich gut, sich mit den gleichgesinnten Frommen zusammenzu-

[1]) Mc. 2 16. [2]) 12 6. [3]) Lc. 18 13.

schließen und sich abzusondern von allen denen, die selbst das Gesetz nicht halten; sie könnten ihn leicht von der rechten Straße abwendig machen. Jesus teilt mit den Pharisäern die individualistische Betrachtungsweise: auch vor seinem geistigen Auge stehen fast immer einzelne Menschen; aber sein Widerspruch gegen die Pharisäer setzt ein bei dem Verhalten gegenüber den Sündern.

Jesus sondert sich nicht ab; er verkehrt mit Zöllnern und Sündern. In Kapernaum ist der Zöllner Levi sein Freund: Jesus geht in sein Haus, sitzt mit ihm und seinen Berufsgenossen an einem Tisch[1]). In Jericho sucht sich Jesus das Haus eines Zöllners zur Herberge aus[2]); ein bekanntes sündiges Weib drängt sich an ihn, wie er als Gast bei dem Pharisäer Simon weilt, und er läßt sich ihren dankbaren Liebeserweis gefallen[3]); noch am letzten Tage seines öffentlichen Wirkens stellt man ihn auf die Probe, ob er eine überführte Ehebrecherin verurteile, und man hat sich nicht in ihm getäuscht; er spricht kein Verdammungsurteil über sie aus[4]). Das war allen ärgerlich und anstößig, die in der bisher geltenden Frömmigkeit lebten. Es war um so auffallender, da dieses ärgerliche Leben an einem Manne beobachtet wurde, der oft die Herzen mit seiner Bußpredigt erschüttert hatte. Aber Jesus weiß, was er tut; gerade da, wo er die Grundsätze der Frömmigkeit mit Füßen zu treten scheint als „der Zöllner und der Sünder Geselle“[5]), da handelt er in Wahrheit nach dem Bilde Gottes, wie es ihm vor der Seele steht. Gerade in diesem scheinbar anstößigen Tun offenbart er, veranschaulicht er das Tun seines Gottes; Gott sucht und liebt den Sünder, so wie Jesus ihn sucht und liebt.

Gott liebt den Sünder, das weiß Jesus aus Erfahrung.

---

[1]) Mc. 2 14. 15. [2]) Lc. 19 5. [3]) Lc. 7 39. [4]) Joh. 7 53—8 11. [5]) Mt. 11 19 = Lc. 7 34.

Er sieht den Pharisäer und den Zöllner vom Gebete kommen, und sein Eindruck ist, der Zöllner hat mehr Gewinn, mehr Frucht von seinem Gebete[1]). Und das ist kein Wunder. Der Pharisäer schildert Gott seine Vortrefflichkeit; er dankt Gott für alles, was er vor Räubern, Übeltätern, Ehebrechern und Zöllnern voraus hat. Damit kommt er Gott nicht näher; er ist satt und bedarf nichts weiter. Aber den Zöllner treibt seine Sorge zum Gebet; da weiß er sich emporgehoben zu dem, der ihm allein seine Sorge nehmen kann; ihm quillt Gottes Segen aus seiner Andacht: er geht gerechtfertigt hinab in sein Haus. Daß Gott ihm verziehen hat, weiß er. Gott hört also die Bitte des Zöllners; Gott sondert sich nicht von dem Zöllner ab. Wie darf da der Fromme sich von ihm absondern?

Gott liebt den Sünder. Das sieht Jesus an dem Mute der sündigen Frau, die in des Pharisäers Haus kommt, um Jesus ihre Liebe und Dankbarkeit zu zeigen[2]). An seinem Bild ist ihr das Bild ihres Gottes aufgeleuchtet, wie sie es bisher noch nie erschaut hat. Jesus stößt sie nicht von sich trotz ihrer Sünde; das hat sie bei keinem andern frommen Manne erlebt, so lernt sie wieder hoffen, daß auch Gott sie nicht verstoßen wird. Das ist ihr eine herrliche Offenbarung Gottes, für die sie Jesus nicht genug danken kann. Er aber weiß, daß solche Freude nicht trügt. Ihr muß viel erlassen sein; darum liebt sie jetzt so viel. Gott scheidet sich also nicht auf immer vom Sünder, er kehrt sich ihm gerne zu, er vergibt, er verzeiht. Also wird ja auch der Fromme mit Sündern verkehren dürfen.

Und Jesus muß mit Sündern verkehren; denn der Arzt gehört zu den Kranken[3]). Freilich, die Pharisäer werden das nicht gelten lassen. Auch sie fühlen sich als Vorbild, nach dem der Sünder sich richten mag; auch sie predigen

[1]) Lc. 18 10–14. [2]) Lc. 7 36–50. [3]) Mc. 2 17.

dem sündigen Volk in der Synagoge; nur von einer Freundschaft mit dem Sünder wollen sie nichts wissen. Da macht Jesus sein Tun mit anderm Bilde verständlich. Ihm gefiele es besser, wenn die Reichen nicht immer ihresgleichen zu Gaste lüden, sondern auch Bettler und Krüppel bewirteten[1]; so sollten auch die Frommen nicht bloß mit ihresgleichen verkehren, sondern auch sündige Menschen an sich heranziehen. Also gerade was den Pharisäern ärgerlich und verwerflich erscheint, das erscheint Jesus als erstrebenswert und schön; er will retten und helfen, die Pharisäer denken nur daran, wie sie selber rein bleiben. Sie haben bei ihrer Gesetzeserfüllung die Zuversicht, den Lohn ihrer Frömmigkeit im Reich des Messias einst zu erhalten; und wo ihrer Gesetzeserfüllung etwas mangelt, da getrösten sie sich der Gnadenmittel des Gesetzes, der Sühnopfer und des Versöhnungstages. Von diesen besonderen Gnadenmitteln, die das Gesetz dem sündigen Menschen darbot, hören wir bei Jesus nichts[2]. Aber Jesus sieht überall die gleiche Gewissensnot. Keiner soll den andern richten, damit er selbst nicht gerichtet werde: das ist ein Wort, das Jesus den Pharisäern zuruft; jeder soll dem andern vergeben, weil er selber Vergebung braucht; während er den Splitter aus des Bruders Auge ziehen möchte, übersieht er den Balken im eigenen Auge[3]. Nicht ohne Schroffheit weist Jesus den Mann zurück, der ihn kurzerhand als guten Meister bezeichnet hat „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer dem einen Gott“[4]. Darum hat jeder gegen die Sünde zu kämpfen. Lieber sich

---

[1]) Lc. 14 12—14.

[2]) Das hat guten Grund. Diese Gnadenmittel bringen ja Vergebung, und der Einzelne freute sich dieses Gnadengeschenkes Gottes (Ps. 32). Aber sie geben keine Verheißung für die Zukunft; der Kampf mit der Sünde scheint trotz dieser Gnadenmittel ziellos. Darum wirkten sie auch nicht auf das Verhältnis des Pharisäers zu den Sündern ein.

[3]) Lc. 6 37. 38, Mt. 7 1—5. [4]) Mc. 10 18.

scheiden von Haus und Herd, als der Sünde gehören[1]); lieber verzichten auf Auge, Fuß und Hand, als durch sie sich zur Sünde verführen lassen[2]); nichts schlimmer als das Bewußtsein, den andern zur Sünde verführt zu haben; da wärst du besser, mit einem Stein um den Hals, versenkt in der Tiefe des Gennezarethsees[3]). Der sünderliebende Jesus beurteilt die Sünde also nicht leichter als die Pharisäer; er beurteilt sie schwerer. Aber wer selbst die Last seiner Sünde trägt, der wird sich des sündigen Menschen gerne erbarmen. Es ist nicht recht, vorzeitig Gute und Böse scheiden zu wollen: Unkraut und Weizen müssen miteinander wachsen, im Fischnetz sind genießbare und ungenießbare Fische beisammen[4]). Jesus glaubt ja nicht an die Rettung aller; die akademische Frage, wie der allmächtige Gott doch alle retten will und nicht alle rettet, liegt ihm durchaus fern. Er fragt auch nicht, wie Gott die Menschen sündigen läßt, die er doch gut haben will. Das aber weiß er: die Sünde bringt das Verderben des Menschen; Gott aber freut sich über die Rettung eines jeden. Ist doch die Freude des Vaters überschwänglich, wenn er den mißratenen Sohn von der Irrfahrt demütig, aber vertrauensvoll heimkehren sieht, und es ist nicht schön, wenn der Bruder sich über die freundliche Aufnahme seines Bruders ärgert[5]); es ist nicht schön, wenn ein Arbeiter dem andern den Taglohn mißgönnt, weil er einige Stunden mehr als der andere gearbeitet hat[6]). So ist es auch nicht schön, wenn der Pharisäer von Gott die Verwerfung des Sünders fordert, weil er sich um Gottes Willen mehr gemüht hat. Jesus zaudert nicht, sogar solchen die vergebende und beseligende Liebe Gottes zu verkünden, die keinerlei Arbeit der Selbsterziehung zu leisten vermögen: den Kindern, die solcher Arbeit noch verständnislos gegenüberstehen, dem Gichtbrüchigen

---

[1]) Mt. 10 34—38. [2]) Mc. 9 43—47. [3]) Mt. 18 6. 7.
[4]) Mt. 13 24—30. 47—50. [5]) Lc. 15 11—32. [6]) Mt. 20 1—16.

und jedem armen Lazarus, dessen Elend und Siechtum zu groß sind, als daß ihm ohne Härte Buße gepredigt werden könnte[1]). Dabei ist nirgends von irgendwelcher Sühnung der Schuld die Rede.

Gott liebt die Sünder. Das weiß Jesus also nicht bloß aus bestimmten Erfahrungen seines Lebens; er fordert es auch von der Gerechtigkeit, von der vollkommenen Heiligkeit Gottes. Ein Hirte folgt dem verirrten Lamm weit von der Herde weg ins Gebirge, und wenn er es von dort auf der Schulter zurückbringt, dann erwartet er von seinen Freunden, daß auch sie sich mit ihm freuen, weil er sein verlorenes Lamm wieder hat. Die arme Frau durchsucht mit dem Licht in der Hand alle Winkel ihres Hauses, bis sie die verlorene Drachme wiederfindet, und dann hofft sie von Freundinnen und Nachbarinnen, daß sie sich mit ihr des gefundenen Geldstückes freuen[2]). Das ist zunächst ein Wort an die Umgebung Jesu. Auch sie sollte sich mit ihm freuen, statt sich über ihn zu ärgern, wenn er einen verirrten und auf Abwege geratenen Menschen zurückbringt. Dabei muß er ihn ja suchen, wo er ihn findet; er darf nicht warten, ob der Verlorene etwa von sich aus einmal seine Straße kreuze. Er darf also auch nicht bloß sein Vorbild aus vornehmer Ferne wirken lassen oder in der Synagoge denen predigen, die sich von selbst in ihr einfinden. Aber diese Gleichnisse sagen noch mehr. Der Hirte und die Frau suchen ihr Eigentum; aber der sündige, verlorene Mensch ist nur Gottes Eigentum. Gott will also sein Eigentum wiederhaben. Von Gott muß man glauben, was man von einem gewissenhaften Menschen erwartet. Gott selber sucht also den sündigen Menschen; Jesus tut Gottes eigenstes Werk, wenn er dem Verirrten nachgeht. In der Sünderliebe Jesu stellt sich die Sünderliebe Gottes dar. Und wie Jesus sich selbst

[1]) Mc. 2 9 10 14, Lc. 16 22. [2]) Lc. 15 1—10.

über die Rettung verlorener Menschen freut und von den Seinigen Mitfreude über diese Rettung erwartet, so weiß er mit fester Zuversicht, daß auch Gott sich dieses Rettungswerkes freut oder wie er in der demütigen, den erhabenen Gottesnamen gerne vermeidenden Sprache seines Volkes sich ausdrückt: „Es wird Freude sein im Himmel", „es wird Freude sein vor den Engeln" [1]). An die Stelle des von den Sündern geschiedenen und abgesonderten Gottes tritt ihm der Gott, der in heiliger Liebe die Rettung des Sünders herbeizuführen sucht. Gerade darin sieht Jesus auch die Größe Gottes. Gott ist nicht so klein, daß er sein eigenes Tun jedesmal erst nach dem Verhalten der Menschen einrichtete. „Er läßt seine Sonne aufgehen über Gute und Böse und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte." An der einzigen Stelle, da Jesus nach den Evangelien Gott mit dem Namen des Höchsten bezeichnet — den Juden war das einer der geläufigsten Gottesnamen, — da verlangt er, daß seine Jünger sich als Söhne dieses Höchsten darin bewähren, daß sie auch gegen Feinde und Undankbare gütig sind [2]). Gott ist zu hoch, als daß er durch sündige Menschen aus seiner Bahn gedrängt würde; Gottes Größe zeigt sich darin, daß er auch dem Sünder seine Wohltat zuteil werden läßt. Er sucht ihn zu retten.

Helfen und retten ist also Gottes Sache; helfen und retten ist auch Gottes Auftrag an den Menschen. Jesus lebt vollständig in dieser Aufgabe, und zwar nicht bloß, wenn er mit denen verkehrt, welche die Pharisäer von sich ausstoßen. Er verläßt sein Handwerk, er trennt sich von seiner Familie, um durch seine Bußpredigt andere zu retten; dieser Aufgabe opfert er dann Volk und Heimat, zuletzt auch sein

---

[1]) τοῦ θεοῦ Lc. 15 10 ist Zusatz des Lucas, vergl. Mc. 14 62, Mt. 26 64 mit Lc. 22 69.

[2]) Lc. 6 32–36 = Mt. 5 44–48.

Leben[1]). An seinem Vorbild sollen seine Jünger schauen, daß nur der groß ist, der vielen hilft und dient[2]); nach der Barmherzigkeit urteilt der künftige Richter[3]); neben das Gebot der Gottesliebe tritt als gleichwertig das Gebot der Nächstenliebe[4]). Diese Heilighaltung der Pflicht gegen den andern ist nur die praktische Folgerung aus seinem Glauben an die suchende rettende Liebe Gottes. Es ist ein einheitlicher Gedanke, der das religiöse Glauben und Hoffen und der die mannigfachen Aufgaben des Lebens bestimmt. Helfen und retten. Von diesen Gedanken aus erscheint Jesus vieles als klein, worauf die pharisäische Frömmigkeit besonderen Wert legt. So drängt er seine Jünger nicht zum Fasten[5]); ein „Fresser und Weinsäufer" heißt er deshalb seinen Gegnern[6]). Und weil ihm Helfen und Retten das Wichtigste ist, denkt er auch anders als die Pharisäer über das Gesetz. Ihm liegt ursprünglich nichts ferner, als an der Geltung der Gottesgebote zu rütteln[7]); auf sie weist er den Reichen hin, der ihn um Rat fragt[8]); die heiligsten, höchsten Lebensgrundsätze entnimmt er dem Gesetz[9]). Aber einmal gefällt ihm die geltende Auslegung dieses Gesetzes nicht. Er will nichts davon wissen, daß ein Eid weniger gilt als der andere[10]); er erklärt es für eine falsche Menschensatzung, daß die Unterstützung der Eltern verboten sein könne durch ein im Zorn getanes unrechtes Gelübde: unterstützen ist ihm mehr wert als ein Gelübde erfüllen[11]). Aber Jesus geht weiter; er macht einen Unterschied zwischen den Geboten; das eine ist ihm wichtiger als das andere. Die Pünktlichkeit der Pharisäer in der Erfüllung der Gesetzespflichten schätzt er nicht hoch; die ängstliche Sorge, die bei der Leistung des Zehnten kein noch so geringes Gartengewächse

[1]) Mc. 3 21. 31–35 6 3 7 24 8 34. [2]) Mc. 10 45. [3]) Mt. 25 31–46. [4]) Mc. 12 29–31. [5]) Mc. 2 18–22. [6]) Mt. 11 19 = Lc. 7 34. [7]) Mt. 5 17. [8]) Mc. 10 19. [9]) Mc. 12 29–31. [10]) Mt. 23 16–26. [11]) Mc. 7 10–13, vergl. Nedarim 1 4.

übersieht, die für die Reinheit von Schüsseln und Bechern von Gottes wegen sorgt, erscheint ihm kleinlich[1]). Das Gesetz verbietet jedes Tun am Sabbat mit Todesstrafe; Jesus kümmert sich nichts darum: der Sabbat ist eine Wohltat, kein Zwang; aber helfen und retten ist eine Pflicht, die durch kein Sabbatgebot gehindert werden darf[2]). Die Reinheitsgebote, vielleicht das beliebteste Arbeitsfeld für den Scharfsinn der Schriftgelehrten, erklärt Jesus mit voller Absichtlichkeit und Deutlichkeit für ungültig: „Was von außen an den Menschen herankommt, verunreinigt den Menschen nicht"; sein Wert ist nur bestimmt durch das, was von ihm ausgeht[3]). Recht, Barmherzigkeit und Treue sind ihm die wichtigen Gebote; Ängstlichkeit darin, daß auf den Tisch nichts kommt, was auf Raub und Völlerei schließen läßt, hält er für Pflicht[4]); wie er dem Reichen, der ihn um Rat fragt, die Gebote aufzählt, da schweigt er von den ersten Geboten und nennt nur die, welche das Verhalten des Menschen zum Menschen bestimmen, die Gebote der zweiten Tafel und nachträglich das letzte der ersten, das Gebot, die Eltern zu ehren[5]). So ist die ganze Bußpredigt Jesu von dem neuen Gottesgedanken Jesu bestimmt: Gott will retten und helfen; das ist nur das Allgemeine zu dem Besondern, von dem Jesus ausging: Gott sucht und liebt auch den Sünder.

Diesen Glauben an die Sünderliebe Gottes kennt die Welt vor dem Auftreten Jesu nicht. Es kann sein, daß der Schriftgelehrte Hillel eine ähnliche sittliche Anschauung hatte wie Jesus. Ein verhältnismäßig gut bezeugtes Wort dieses Mannes, der wenig früher als Jesus auftrat, lautet: sondre dich nicht ab von der Gemeinde; verlaß dich nicht auf dich

---

[1]) Mt. 23 23. 25. [2]) Mc. 2 23—3 6, Ex. 31 14. 15 35 2. [3]) Mc. 7 15. [4]) Mt. 23 23—26. [5]) Mc. 10 19.

selbst bis zum Tag deines Todes; richte den andern nicht, bis du an seine Stelle gekommen bist[1]). Und einem Proselyten sagt er: „Was dir unlieb ist, tue dem andern nicht. Das ist das ganze Gesetz; alles andre ist nur Erklärung“[2]). Wir wollen uns hüten, diese Worte Hillels zu niedrig einzuschätzen; sie zeigen, daß die Zeit Jesu wirklich die Zeit der Erfüllung gewesen ist; wo der Boden so bereit war, da konnte Jesus auftreten. Aber das Wort „sondre dich nicht ab“ hat Hillel, soweit wir sehen, nicht zu seinem Lebensgrundsatz gemacht: er hat nie als Freund der Zöllner und Sünder gegolten; er hat nicht gelehrt, daß Gottes Liebe auch den Sünder suche; und wenn er den Grundsatz „was dir unlieb ist, tue dem andern nicht“ für das Wesentliche im Gesetz erklärte, so hat ihn das nicht abgehalten, auch das Äußerlichste im Gesetz als eine ewig bindende Norm anzusehen.

Aber die Propheten kennen zum Teil die Liebe Gottes zum sündigen Israel. Nach Hosea soll das Gericht Gottes nicht bloß Israels Sünde strafen, sondern Israel zurückrufen: „Dann werden sie ihre Schuld fühlen und mein Antlitz suchen“[3]). Bei Jeremia[4]) steht das Wort von dem neuen Bund, den Gott mit seinem Volk schließen will: „Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz... denn ich will ihnen ihre Verschuldung vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken.“ Ebenso bestimmt läßt Hesekiel es Gott aussprechen, daß er die Sünde Israels tilgen will[5]): „Ich werde reines Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet; ich werde das steinerne Herz aus eurem Leib entfernen und euch ein fleischernes Herz geben. Und ich werde meinen Geist in euer Inneres legen und schaffen, daß ihr nach meinen Satzungen wandelt.“ Und in den Anhängen des Jesajabuches wird die allerdings vergebens suchende Liebe Gottes

[1]) Abot 2 4. [2]) Sabbat 31 a. [3]) Hos. 5 15. [4]) 31 31–34. [5]) 36 25–27.

gezeichnet[1]): „Den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgebreitet nach einem widerspenstigen Volk, nach solchen, die den schlimmen Weg wandeln, ihren eigenen Gedanken nach."

Es ist sicher, daß diese Gedanken der Propheten auf die Anschauung Jesu eingewirkt haben; aber man spürt doch leicht auch den Unterschied zwischen diesen prophetischen Worten und der Anschauung Jesu. Die Propheten reden von Israel; Israel hat gesündigt; Gott liebt Israel trotz seiner Sünde, Gott wird Israel, das ja doch sein Volk ist, um seines eigenen Namens, um seiner eigenen Ehre willen aus der Sünde retten. Aber Jesus denkt hier nicht an Israel; nicht um Israels Sünde und Rettung handelt es sich für ihn. Wenn irgend ein Sünder Buße tut, so ist Freude im Himmel. Gottes Liebe steht im Mittelpunkt der Gedanken Jesu, nicht Gottes Ehre; und das Ziel dieser Liebe ist nicht Israel, sondern der einzelne Mensch. Die Liebe Gottes hat einen höheren Zweck als die Wohlfahrt eines einzigen Volkes; sie will den verlorenen Menschen aus der Sünde zur Vollkommenheit hinführen.

Daß Gott den gerechten, frommen oder gesetzestreuen Menschen liebt und für seine Gerechtigkeit belohnt, war ja seit Hesekiel[2]) als eine unsichere Nebenform jüdischen Glaubens vorhanden; ebenso fand sich auch schon der Gedanke, daß Gott den Menschen als das edelste Werk seiner Schöpfung besonders schütze[3]). Aber eine klare Stellung hatten diese Gedanken in der jüdischen Religion nicht; dafür war sie viel zu sehr auf den Gedanken gestimmt, daß Gott der Beschützer Israels sei. Die Pharisäer verbanden die Hoffnung des Volkes und die Hoffnung des einzelnen miteinander; sie lehrten, daß Gesetzestreue zur Teilnahme am Messiasreich führt. Damit erschien nun aber die Gesetzestreue nicht mehr bloß als das pflichtmäßige Handeln des einzelnen für

[1]) 65 1–7. [2]) Vergl. Hes. 18. [3]) Vergl. Ps. 8.

sein Volk; sie erschien auch als ein ganz persönliches Glück; wer gesetzestreu ist, der hat ja die Hoffnung der künftigen Welt. So wurde aber auch das Leben ferne vom Gesetz als persönliches Unglück fühlbar. Der einzelne sehnt sich nach Gerechtigkeit; er empfand seine Sünde als das, was ihn von dem Heile der Zukunft schied, zu dem er kommen könnte und sollte. Er kämpfte gegen das Böse als gegen seinen eigenen Feind im Innern. So tat es bekanntlich Paulus, und er stand darin nicht allein.

Nun aber ist es die Tat Jesu, die ihm allein geschichtlich zukommt, und in der kein andrer ihm zur Seite gestellt werden kann, daß er den Gedanken der Liebe Gottes auf den einzelnen Sünder bezogen hat[1]). Das bedeutet einen Bruch mit dem alten Volksglauben, der nur wußte: Gott liebt das Volk Israel, und bedeutet auch den Bruch mit dem Pharisäismus, dessen Grundsatz war: Gott liebt nur den Guten. Der Vorzug des Gedankens Jesu ist mit Händen zu greifen. Das Volk Israel konnte in seiner Erwählung nur eine Tat der Willkür Gottes schauen, auch wenn diese Willkür ihm zu gute kam; der Pharisäer konnte sich der Liebe Gottes nur getrösten, wenn er gegen die eigenen Fehler blind war; für Jesus tritt an Stelle der willkürlichen und deshalb unverständlichen Erwählung Israels die sittliche und deshalb durchaus verständliche Liebe, die jeden Sünder zu retten sucht. Was den Glauben Israels von Anfang an auszeichnet, die sichere Gewißheit des Schutzes und der Hilfe Gottes, das festgegründete Gottvertrauen, wird von Jesus festgehalten.

---

[1]) Freilich heißt es Hes. 18 23, daß Gott nicht den Tod des Sünders will, sondern seine Bekehrung und sein Leben. Aber das ganze Kapitel zeigt, daß Gott diese Bekehrung des Sünders nicht irgendwie herbeiführt; er erkennt sie nur an, wenn sie eintritt. Gott liebt also auch hier nur den Guten. Allerdings findet sich bei Hesekiel noch eine andere Gedankenreihe; in ihr ist aber nicht die Liebe, sondern die Ehre Gottes maßgebend (s. oben S. 35).

Alle Laune, alle Willkür, alles Spiel mit den Menschen, das in der Anschauung der Heiden einen so breiten Raum einnimmt, fällt für Jesus wie für den jüdischen Gottesglauben gänzlich weg. Nur ist es nicht das Heil Israels, sondern die Rettung des Sünders, was Gott in ewiger Treue erstrebt. Aus dem Hüter Israels ist der Hüter der einzelnen Menschenseele geworden. So ist aus dem jüdischen Gottesgedanken, wie aus dem jüdischen Gesetz, alles Große geblieben; alles Kleine und Enge ist verschwunden.

Aber Jesus ist doch der Messias, und er redet viel von dem Reiche Gottes. Da lebt er gewiß in Vorstellungen von ursprünglich nationaler Art. Aber schon der Pharisäismus hat auch in diese Vorstellungen den individualistischen Zug hineingetragen. Das Richteramt ist bezeichnenderweise die erste Aufgabe des Messias. Nicht Völker, sondern einzelne stehen vor dem Richter. Nicht um die Verherrlichung Israels handelt es sich, sondern um die Belohnung der Frommen. Das können nach pharisäischer Anschauung allerdings nur Israeliten sein; denn nur sie halten das jüdische Gesetz. Bei Jesus fragt aber der Richter nur nach dem Maß der Barmherzigkeit[1]). So tritt ihm die nationale Seite der Gedanken vom Messias und Gottesreich noch mehr zurück, als das schon bei den Pharisäern der Fall war. An einer Stelle beschreibt er die Seligkeit des Gottesreiches als Tischgemeinschaft mit den Erzvätern Israels; aber gerade an dieser Stelle spricht er scharf aus, daß die Tischgenossen bei diesem Mahl von Morgen und Abend, von Nord und Süd aus allen Völkern herbeikommen werden[2]). Ihm selbst ist einmal sein Messiasglaube zur Versuchung geworden, einen Augenblick auszuschauen nach der Herrschaft über die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit[3]); aber nirgends deutet die Geschichte dieser Versuchung an, daß Jesus in ihr etwa von

[1]) Mt. 25 31–46. [2]) Mt. 8 11 = Lc. 13 28. [3]) Mt. 4 8 = Lc. 4 5.

dem Gedanken an sein gedrücktes, geknechtetes Volk geleitet gewesen wäre. Der nationale Charakter, der ursprünglich der Vorstellung vom Gottesreich anhaftete, tritt auch hier nicht hervor.

Und was Jesus Besonderes von dem Gottesreich aussagt, das drückt nur aus, daß er nicht wie sein Volk nur sehnsuchtsvoll in die Zukunft schaut, sondern daß er schon jetzt im Besitze seiner neuen Gottesanschauung volle Seligkeit findet. Er hat die Perle, um derentwillen einer alle Reichtümer hingeben könnte, den Schatz im Acker, dessen Besitz jeden Verlust aufwiegt[1]): aus dem Gottesgedanken, den Jesus wie ein Saatkorn in das Herz der Menschen legt, wächst eine neue selige Welt, wie der Same auf dem Feld ohne des Menschen Zutun erst zum Halme und dann zur vollen Ähre wird, wie Senf und Sauerteig eine ganze Speise durchbringen[2]). Das Reich Gottes ist mitten in der Welt vorhanden, auch wenn man es äußerlich nicht wahrnimmt[3]). Und der, der dieses Reich Gottes zuerst in sich entdeckt hat, darf wohl dem Gotteswort glauben, das ihm zuruft, er sei der Messias[4]).

Der Messias weiß, daß er selbst in Gottes besonderem Schutze steht, und er kann denen das Gottesreich zusichern, die zu ihm gehören. Die sündige Frau, der an Jesus das Bild der Sünderliebe Gottes aufleuchtete, weiß nichts davon, daß Jesus der Messias ist; aber sie weiß durch Jesus, daß Gott ihr die Sünde vergibt; sie ist ihres Heiles durch ihn gewiß geworden[5]). Sie weiß, daß der Messias sie nicht verurteilen wird, daß sie am Reich des Messias teil bekommen soll. So übt Jesus an jedem seinen Messiasberuf, der durch ihn an die rettende Liebe Gottes glaubt. Insbesondere verheißt Jesus seinen Freunden das Gottesreich, die bei ihm

---

[1]) Mt. 13 44. 45. [2]) Mc. 4 24—29, Mt. 13 31. 32. [3]) Lc. 17 21.
[4]) Mc. 1 11. [5]) Lc. 7 36–50.

ausgeharrt haben in Stunden der Not und Versuchung[1]; es sind dieselben, die sich seiner Worte nicht schämen[2]. Ihr Glaube an Gottes Hilfe soll nicht erschüttert werden durch die schweren Erfahrungen, durch die sie hindurch müssen. Auch wenn Jesus sein Leben lassen muß, so gibt er nur damit das Lösegeld, um sie aus ihrer Schuldhaft zu befreien[3]; oder sein Blut ist die Opferspende, ohne die der neue Bund der Verheißung nicht zustande käme[4]. Damit zeigt Jesus, daß die letzte Vollendung erst nach seinem Tode kommen soll. Aber es ist wichtig, daß Jesus in Wahrheit nirgends die Gnade Gottes an seine Person gebunden hat. Daß Gott den Sünder liebt, ist ihm eine ewige Wahrheit, die an kein einzelnes Geschehen geknüpft ist[5]. Er ist der Messias, sofern er Gott offenbart; aber Gottes sünderliebende Gnade ist älter als diese Offenbarung, und der Kreis derer, die dieser Gnade Gottes teilhaftig werden, ist weit größer als die Gemeinde, die durch Jesus das Bild des sünderliebenden Gottes kennen gelernt hat.

Immerhin könnte man fragen, ob Jesus nicht doch, wie die Pharisäer, die Zugehörigkeit zu Israel als eine selbstverständliche unumgängliche Vorbedingung der Liebe Gottes gedacht hat: Gott rettet die verlorenen Schafe des Hauses Israel; nur an diese weiß sich Jesus gesandt; nur an diese sendet er seine Jünger[6]. Bei der Rettung des Zöllners Zacchäus hebt er es hervor, daß dieser Mann Abrahams Sohn ist; auch sonst betont er es gerne, daß ein Kind Abrahams seine Hilfe erfährt[7]; es sind nur Ausnahmefälle, in denen Jesus mit Heiden zu tun hat[8], und er empfindet es als eine harte Führung Gottes, da er auf heidnischem Boden leben muß, während doch in Israel so viel Not ist[9].

---

[1]) Lc. 22 28–30. [2]) Mc. 8 38. [3]) Mc. 10 45. [4]) Mc. 14 24, Lc. 22 20. [5]) Lc. 15 1–10. [6]) Mt. 10 6 15 24. [7]) Lc. 13 16 19 9. [8]) Mc. 7 24–30, Mt. 8 5–13 = Lc. 7 1–10. [9]) Lc. 4 25–27.

Aber sicherlich hat es Jesus niemals ausgesprochen, daß nur der Jude sich der Liebe Gottes getrösten dürfe. Sonst hätten in seiner spätern Gemeinde darüber keine Zweifel wach werden können. Nun aber ist es zweifellos, daß Jesu nächste Jünger, z. B. Petrus, sich bewußt waren, im Sinne ihres Meisters zu handeln, wenn sie von bekehrten Heiden die Zugehörigkeit zu Israel nicht forderten. Das bezeugt Paulus ausdrücklich[1]), und diese Entscheidung der Urgemeinde paßt auch zu der evangelischen Überlieferung. Wenn nichts Äußeres den Menschen rein oder unrein macht, wenn der Wert eines Menschen ganz in seinem Charakter liegt, wenn wir viel von der vergebenden Liebe Gottes hören, aber nirgends etwas von Sühnopfer und Versöhnungstag, so ist es deutlich, daß die Herkunft von Israel oder die Eingliederung in das Volk Israel durch die Beschneidung für Jesus nur geringe Bedeutung haben konnte. Aber Heiden, die in seinem Sinne fromm waren, kannte er wohl nicht, und diese ganze Frage ist von ihm kaum berührt worden.

Dagegen hat Jesus keineswegs auf die äußere Erfüllung der prophetischen Verheißungen verzichtet. Im Gegenteil. Weil er sich als den Messias weiß und weil er an eine Gegenwart des Gottesreiches glaubt, deshalb steht es ihm auch fest, daß die verheißene Zeit der Vollendung unmittelbar nahe ist. Seine Zeitgenossen werden ihr Kommen erleben; die Jünger werden zuvor nicht mehr alle Städte Israels besuchen können[2]); dann wird Gottes Weinberg den falschen Hütern genommen und seiner vom Hohenrat verstoßenen Gemeinde anvertraut werden[3]). In dieser Erwartung hat Jesus bei der Tempelreinigung den Untergang des von Menschenhand gebauten Tempels verkündigt[4]), in dieser Erwartung trotzt er dem Hohenrat und ruft seinen Richtern zu, dem-

[1]) Gal. 2 6. [2]) Mc. 1 15 9 1 10 30 13 30 14 62, Mt. 10 23 28 36.
[3]) Mc. 12 1–12. [4]) Joh. 2 19 = Mc. 14 54 15 29, vergl. Act. 6 14.

nächst werde er zum Gericht über sie kommen[1]); so ist er mit voller Klarheit über die ihm drohende Gefahr dem Tode entgegengegangen; erst wenn sein Leiden im Tode vollendet ist, hofft er die vom Vater verheißene Herrlichkeit des Messias zu empfangen[2]).

Doch so, wie er sie menschlich gehegt hat, hat sich die Erwartung Jesu nicht erfüllt[3]). Aber notwendig war doch auch sie. Es bedurfte eines starken Hebels, um Jesu neuen Gottesgedanken, der mit dem jüdischen Mutterboden zunächst noch so enge verwachsen zu sein schien, von diesem Boden zu lösen und in die Völkerwelt hinauszutragen. Diesen Dienst hat Jesu Glaube an die unmittelbare Nähe des Gerichtes geleistet. Dieser Glaube, den ja nicht Jesus, sondern schon der Täufer Johannes zuerst erweckt hat[4]), hat Jesus und dann seine Jünger mächtig angespornt, durch treue Bußpredigt überall zu retten, was noch zu retten sei. Und so ist durch diese freilich irrtümliche Erwartung das ewige Evangelium der Welt erhalten und nutzbar geworden: der Glaube an den Gott, der die einzelne Menschenseele sucht und aus der Sünde zur Vollkommenheit hinführt, und der Glaube an eine heilige Pflicht, gleich Gott Menschenseelen zu suchen und mit ihnen nach der Vollkommenheit in gegenseitigem Fördern und Helfen hinzustreben.

---

[1]) Mc. 11 27—12 12; 14 62 = Mt. 26 64. [2]) Mc. 8 31—9 1.
[3]) 2 Petr. 3 4. [4]) Mt. 3 2. 10 = Lc. 3 9.

III. Der Gottesgedanke des Paulus

Eine der merkwürdigsten Erscheinungen der gesamten Religionsgeschichte ist die Weiterführung des Christentums von Jesus durch Paulus. Der erfolgreichste unter den ersten Missionaren des Christentums ist ein Mann, der Jesus selbst während seines Erdenlebens schwerlich je gesehen hat. Seine Gegner halten ihm das vor, und zur Verteidigung weist er nur auf die Erscheinung des Auferstandenen hin, die ihm zuteil wurde[1]). Auch als Christ hat Paulus seltsamerweise die Fühlung mit den urchristlichen Gemeinden offenbar absichtlich möglichst lange vermieden: erst drei Jahre nach seiner Bekehrung kommt er einmal wieder nach Jerusalem; aber sorglich hebt er hervor, daß er nur vierzehn Tage dort war und daß er außer Petrus und dem Bruder des Herrn, Jakobus, niemand von den Aposteln gesehen hat; dann aber sei er wieder auf vierzehn Jahre von Jerusalem und Judäa weggegangen[2]). So hat denn auch das Evangelium des Paulus einen Inhalt, über den jeder billig staunen sollte, der das Wirken und die Predigt Jesu aus den synoptischen Evangelien kennen gelernt hat und nun schauen möchte, wie diese Lebensarbeit Jesu weitergeführt wurde. Paulus genügen zur völligen Predigt seines Evangeliums die beiden Sätze, daß Jesus der Messias und daß der Messias gekreuzigt sei[3]).

Der Verkündigung Jesu lag doch eine besondere neue Gottesanschauung zugrunde von einer sittlichen Tiefe und

---

[1]) 1 Kor. 9 1, 2 Kor. 5 16. [2]) Gal. 1 17—2 1. [3]) 1 Kor. 2 2.

Freiheit von aller Willkür, wie sie der jüdische Gottesgedanke nicht erreicht hatte: Gott will den Sünder retten; das einzige, was Gott von uns fordert und wozu er uns fördern will, ist reine selbstlose Hilfsbereitschaft. Jesus erscheint wie die Offenbarung der Gottheit, da er sich hilfsbereit dem Sünder zuwendet und in seiner suchenden und rettenden Liebe die erlösende Gnade Gottes widerspiegelt. So verkehrt Jesus mit den Sündern, sitzt mit den verrufenen Zöllnern freundlich zu Tisch, nimmt die dankbare Liebe der sündigen Frau mit herzlicher Freude entgegen und sucht auch die Pharisäer von dem Recht und der Wahrheit seiner Anschauung zu überzeugen. Dieses Bild des sünderliebenden Jesus, der Gottes Gnade gegen die Sünder in seinem eigenen Wirken darstellt und verteidigt, kennt Paulus nicht; der Apostel, der die Christengemeinde vom Judentum gelöst und zu einer selbstständigen Größe innerhalb der Gesellschaft des römischen Reiches gemacht hat, scheint von dem ganz unberührt zu sein, was wir als die besondere Gottesoffenbarung durch Christus kennen gelernt haben.

Paulus schärft seinen Korinthern aufs strengste ein, daß sie mit unzüchtigen Leuten nicht verkehren und insbesondere nicht essen sollen; er will, daß solche Leute feierlich aus der Gemeinde gestoßen werden[1]); Christus hat nichts gemein mit Beliar[2]); schlechte Gesellschaften verderben gute Sitten[3]); zweimal spricht er das warnende Wort: ein wenig Sauerteig macht den ganzen Teig sauer[4]). Das ist ein anderer Grundsatz, als ihn Jesus befolgte, da er Gute und Böse in seine Gemeinschaft aufnahm, weil jetzt noch nicht der Augenblick sei, Unkraut und Weizen, genießbare und ungenießbare Fische voneinander zu sondern[5]). Wir hören hier viel eher den Pharisäer, der strenge Absonderung fordert, als den Jünger

---

[1]) 1 Kor. 5 9–13. [2]) 2 Kor. 6 15. [3]) 1 Kor. 15 33.
[4]) 1 Kor. 5 6, Gal. 5 9. [5]) Mt. 13 24–30. 47–50.

Jesu. Die wichtigste Seite des öffentlichen Wirkens Jesu, die uns ihm ins Herz schauen läßt, wird von Paulus niemals erwähnt; er handelt selbst auch nicht nach diesem Vorbild; die Sünderliebe Jesu, sofern er sie während seines öffentlichen Wirkens betätigt hat, war Paulus unbekannt.

Und doch hat dieser Mann das Evangelium von Jesus Christus nach Syrien, Cilicien, Galatien, der Provinz Asien, nach Mazedonien und Achaja getragen; auch an der Einbürgerung des Christentums in Rom hat er zweifellos großen Anteil. Konnte nun seine Predigt wirklich der Predigt Jesu nur einigermaßen entsprechen? Setzt Paulus mit seiner Verkündigung die Verkündigung Jesu wirklich sachgemäß fort? Zweifel daran wurden bekanntlich sehr frühe laut. Anhänger der Urgemeinden in Palästina wollten die Gemeinden des Paulus in Syrien und Cilicien nicht ohne weiteres als Brudergemeinden anerkennen; und wir wissen, wie trotz der ersten Verständigung in Jerusalem der kaum beschwichtigte Kampf zuerst in Antiochia zwischen Petrus und Paulus wieder aufloderte, um sich nachher in Galatien und in Korinth fortzusetzen. Dabei handelt es sich nicht bloß um die Frage, ob das jüdische Gesetz von den Christen gehalten werden muß[1]). In Korinth wird darüber überhaupt nicht verhandelt. Viel wichtiger ist das andere: ist dieser Paulus als Apostel des Christentums anzuerkennen?[2]) Er gehört nicht in die Zahl der Gehilfen Christi, er hat den Herrn nicht gesehen, und die bestehende Gemeinde hat ihn nicht ausgesandt[3]). Man bezweifelte seine Befähigung zum Amt eines christlichen Missionars. Und wenn er zum Beweis seiner Befähigung auf die Blüte der von ihm gegründeten Gemeinden hinweist: — „wenn ich andern nicht ein Apostel bin, so bin ich's doch euch: denn das Siegel meines Apostolates seid ihr im Herrn“[4])

[1]) Gal. 2 3. 16 3 2 ff. 4 21 5 4 6 13. [2]) 1 Kor. 9 1. 2, 2 Kor. 11 5 12 11. 12. [3]) 2 Kor. 11 23, 1 Kor. 9 1, Gal. 1 1. [4]) 1 Kor. 9 2, 2 Kor. 12 12. 13.

— so war damit doch noch nicht der Zweifel gehoben, ob in diesen allerdings blühenden neugegründeten Gemeinden die Gottesanschauung Jesu und das richtige Bild des Erlösers eine sichere Stätte habe. Das andre Evangelium, das die von Paulus mit dem Spottnamen Überapostel bezeichneten Männer nach Korinth brachten, war nichts anderes als die liebevolle Erinnerung an das öffentliche Wirken und Predigen Jesu.

Paulus hat gewiß, auch ohne die durch seine Gegner gegebene Anregung, selbst von sich aus seine Gemeinden möglichst mit den Erlebnissen und der Verkündigung Jesu bekannt gemacht; das sehen wir namentlich aus dem ersten Korintherbrief; es ist doch nur als ein Zufall anzusehen, daß uns in seinen Briefen nicht noch mehr Worte Jesu mitgeteilt werden[1]). Aber darauf kommt es nicht an. Vielmehr das ist die Hauptsache: Paulus legt z. B. in den ersten acht Kapiteln des Römerbriefs in recht breiter Weise den Gedankengang vor, der ihm das Evangelium ausmacht: aber in diesen acht Kapiteln findet sich kaum eine leise Berührung mit der Vorstellungswelt und dem Gedankenkreise Jesu[2]). Schon vor seiner Bekehrung kannte Paulus die Christen als widergesetzliche Leute; er verfolgte sie, um den heiligen Brauch seines Volkes zu schützen[3]); er war zugegen, als Stephanus für seinen Glauben starb, und der wurde getötet, weil er die Zerstörung des Tempels und die Änderung des Gesetzes von dem wiederkommenden Jesus erwartete[4]). Damals schien es dem Paulus ein frommes Werk zu sein, die auszurotten, die das heilige Gesetz und die angestammte Sitte bekämpften. Aber wie er nun später selbst die Galater mit der ganzen Glut leidenschaftlicher Beredsamkeit abmahnt, sie sollen doch nicht unter das Joch des jüdischen Gesetzes sich beugen lassen, da sucht er alle Gründe auf, die den Christen von der Er-

[1]) 1 Thess. 4 15 5 2, 1 Kor. 7 10 9 14 11 23–25 13 2, Röm. 13 9, Gal. 5 14. [2]) Röm. 2 1 = Mt. 7 2 (?). [3]) Gal. 1 14. [4]) Act. 6 14 7 58.

füllung dieses Gesetzes abhalten können: aber eins sagt er nicht; er führt nicht an, daß Jesus selbst sich um die engen Sabbatgebote des Gesetzes nicht gekümmert hat; er führt nicht an, daß Jesus die gesetzlichen Reinheitsgebote ausdrücklich für ungültig erklärte. Dieser ehemalige Pharisäer Paulus ist gerade das Gegenteil von dem, was ein jüdischer Schriftgelehrter als das Ideal eines Schülers betrachtete. Auch da, wo ihm Jesus in seiner eigenen Beweisführung Autorität sein könnte, benützt er diese Autorität nicht: er führt das Wort seines Meisters nicht an. Dagegen erwähnt er Jesu Verbot der Ehescheidung, um sofort bei einem bestimmten Fall zu zeigen, daß auch ein Christ seine Ehe als gelöst betrachten darf; und er erwähnt die Verordnung Jesu, daß die Apostel sich von ihren Gemeinden den Unterhalt geben lassen sollen, um hinzuzufügen: ich habe davon keinen Gebrauch gemacht[1]). Wo liegt also das Recht des Paulus, sich einen Jünger Jesu zu heißen?

Paulus selbst begründet dieses Recht mit der einen Tatsache seiner Bekehrung und Berufung. Der Herr ist von ihm gesehen worden[2]); Gott hat seinen Sohn in ihm geoffenbart[3]); die Herrlichkeit Gottes strahlte ihm entgegen im Angesicht des Messias; das war nicht anders, als da Gott in die Finsternis des Chaos hineinrief: es werde Licht[4]). Sein ganzes bisheriges Denken hat der Tag von Damaskus überwältigt: der gekreuzigte Jesus ist der Messias; er selbst steht im Dienste des Messias, und sein Auftrag ist, den Heiden die Kunde von diesem Messias zu bringen. Damit weiß Paulus, daß der Jesus von Nazareth, dessen Gemeinde er bisher verfolgt hat, sein Herr ist; die Worte Jesu sind ihm Worte des Herrn; was Jesus verheißen hat, das geht in Erfüllung[5]); was Jesus geboten hat, das ist heilige Pflicht[6]). Aber nicht

---

[1]) 1 Kor. 7 10. 11. 15 9 14. 15. [2]) 1 Kor. 15 8. [3]) Gal. 1 16. [4]) 2 Kor. 4 6. [5]) 1 Thess. 4 13. [6]) 1 Kor. 7 10. 11.

bloß in dieser Weise ist Paulus durch seine Bekehrung Jesus tatsächlich näher gekommen: — hier liegen ja gerade die Schwierigkeiten, von denen wir sprachen; — der Glaube des Paulus, daß er zum Messias gehört, entspricht zunächst dem Glauben Jesu, der Messias zu sein. Die Siegeszuversicht und Festigkeit, die Jesus in seinem Messiasbewußtsein hatte, hat auch Paulus, weil er weiß, daß er zum Messias gehört. — Damit fühlt sich Paulus weiter aus der gegenwärtigen schlechten Welt schon hinausgerückt; er lebt schon im Reich des Messias: — „ist einer in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden“ [1]); auch Jesus wußte, daß das Reich Gottes nicht bloß der Zukunft angehörte, sondern in ihm und um ihn schon Wirklichkeit war. — Endlich ist der Messias ein Gekreuzigter; das war ja das Ärgernis des Paulus und seiner Freunde, daß die Christen einen Gekreuzigten, einen vom Gesetz verfluchten Mann für den Auserwählten Gottes, für den Messias hielten [2]). Mit dem Tag von Damaskus kommt Paulus auch darüber zur Klarheit. Ist Jesus der Messias, dann hat Gott selbst sein Gesetz für nichtig erklärt. Freilich hebt Paulus nicht hervor, daß Jesus das Gesetz mehrfach öffentlich übertreten, ja laut bekämpft hat. Ihm genügt eine Tatsache: im Gesetz wird der Gekreuzigte verflucht [3]). Dieses Gesetz kann nicht mehr gelten im Reich des gekreuzigten Messias. Und nun vor allem: diese Aufhebung des Gesetzes empfindet Paulus als eine Tat rettender Gottesliebe. So kommt er zu einer Gottesanschauung, die der Jesu wenn nicht gleich, so doch nahe verwandt ist. Was bei Damaskus Wirklichkeit geworden ist, daß Paulus in das Reich des Messias sich berufen weiß, das kann Paulus nur verstehen, weil ihm zugleich das andere, Unglaubliche, Wahrheit geworden ist: Der Messias ist am Kreuze gestorben. Dieser Messias

---

[1]) 2 Kor. 5 17. [2]) 1 Kor. 1 23, Gal. 3 13 5 11. [3]) Dt. 21 23.

kann den Paulus in seine Gemeinschaft aufnehmen; denn dieser Messias fragt nicht nach der Erfüllung des herkömmlichen Gesetzes. So wird Paulus trotz seines bisherigen Schuldgefühls der Gnade seines Gottes sicher und gewiß[1]) — gerade wie Zöllner und Dirnen am Bilde Jesu der Gnade ihres Gottes wieder gewiß wurden.

Paulus gehörte, wie später Luther, zu den tiefen Naturen, die unglücklich sind, wenn sie nach einem Ziele hin arbeiten, das sie nicht zu erreichen vermögen, denen es auch nichts hilft, ob man sie gleich mit vielen Beschwichtigungsmitteln zu beruhigen sucht. Das Gesetz forderte seine Erfüllung: „Verflucht, wer nicht alles hält, was im Buch dieses Gesetzes geschrieben steht“[2]). Aber daneben bot es dem Übertreter eine Menge von Sühnemitteln dar, und gerade in dieser Schwebe zwischen Gesetzestreue, Übertretung und Sühne spielte sich ganz ähnlich wie im heutigen Katholizismus das innere Leben des einzelnen Juden meistens in völliger Befriedigung ab. Wenn Paulus später auf diese Zeit seines Ringens um die Gesetzeserfüllung zurückblickte, so hatte er sich nichts vorzuwerfen; er sagt im Philipperbrief[3]), er sei untadlig gewesen in Bezug auf die Gerechtigkeit nach dem Gesetz. Aber trotzdem empfand er die ganze Schwäche des der Sünde verkauften Menschen gegenüber Gottes heiligem und gerechtem Gesetz; er hörte: „Du sollst dich nicht lassen gelüsten“ und gerade daran erwachte in ihm die böse Lust[4]). Das hohe Ziel der Gerechtigkeit, der sündlosen Vollkommenheit, das ihm vor Augen stand, schien sich nur immer weiter von ihm zu entfernen, je sehnsüchtiger er seine Arme nach ihm ausstreckte. Und da halfen ihm alle Sühnungen des Gesetzes nichts. Es gehörte freilich der eigentümliche Starrsinn dazu, wie er tiefreligiösen Naturen eigen ist, wenn Paulus trotz aller vom Gesetz dargebotenen Gnadenmittel,

[1]) Gal. 3 10—14. [2]) Dt. 27 26. [3]) Phil. 3 6. [4]) Röm. 7 5—24.

trotz der Sündopfer und des Versöhnungstages doch nur eine Gemeinschaft von Verfluchten unter dem Gesetze sah[1]). Aber er konnte nicht anders. Die Gemeinde des Messias, das Israel der künftigen ewigen Welt, muß gerecht und rein sein. Er aber empfand die volle Wahrheit des alttestamentlichen Wortes, daß keiner gerecht ist, auch nicht einer[2]). Und alle gottesdienstliche Versöhnung brachte ihm nicht die Gerechtigkeit, nach der er strebte, die heilige Reinheit, die allein vor Gottes Angesicht bestehen könne.

Das sind freilich Gedanken eines Schriftgelehrten, in der Form weit verschieden von der volkstümlichen Art Jesu; und doch steht Paulus der Sache nach schon vor seiner Bekehrung hier vollständig in derselben Anschauung, wie wir sie auch bei Jesus finden. Jesus billigt es nicht, daß einer den andern verurteilt; denn jeder bedarf der Vergebung von Gott; genau ebenso urteilt Paulus[3]). Und die geringe Wertschätzung des Opfers und der gottesdienstlichen Sühne, die Paulus hierbei betätigt, entspricht ganz der Haltung, die Jesus solchen Gebräuchen gegenüber einnahm. Es kommt auf das Herz, auf das Innere, auf die Betätigung an, nicht auf die zufällige Herkunft und den heiligen Brauch: das sind Gedanken, wie sie Jesus und Paulus in gleicher Weise aussprechen[4]).

So lastete auf Paulus die furchtbare Angst, von Gott um seiner Gesetzesübertretung willen verflucht, vom Reiche des Messias für immer ausgeschlossen zu sein[5]); und Paulus wollte zum Messias gehören. Darin dachte er als Pharisäer. Ihm war ein Glaube ohne individuelles Heil nichts wert. Es ist nicht zufällig, daß er bei seinem letzten Verhör vor dem Hohenrat einen Streit zwischen Sadduzäern und Pharisäern entfacht[6]). Der altisraelitische Glaube der Sadduzäer,

---

[1]) Gal. 3 10. [2]) Röm. 3 10. [3]) Mt. 6 14 7 2, Röm. 2 1. [4]) Mc. 7 15, Röm. 2 25—29. [5]) Röm. 8 15, Gal. 3 22. 23. [6]) Act. 23 7.

daß der einzelne nur dazu das Gesetz halten muß, um Gottes Wohlgefallen seinem Volk zu erhalten, lag Paulus fern. Er wollte selbst für sich gerecht sein, er wollte selbst für sich zum Messias gehören. Auch in diesem Betonen der Individualität berührt er sich von Anfang an mit Jesus. Aber nun kommt er über die Angst nicht weg, verflucht zu sein, wie sehr er sich auch durch Gesetzestreue und Gesetzeseifer auszeichnen mag. Da bringt ihm die Bekehrung zu dem gekreuzigten Messias Erlösung[1]).

Das Gesetz gilt nicht mehr. Das bedeutet für Paulus nicht in erster Linie eine Befreiung von lästigen, drückenden Vorschriften. Er kann wohl auch diesen Gesichtspunkt einmal zur Geltung bringen. Das tut er im Galaterbrief[2]). Aber die Aufhebung des Gesetzes ist ihm vor allem die Aufhebung des Fluches über den Gesetzesübertreter[3]). So begreift er es, daß der Messias ihm selbst erschienen ist und ihn zu seiner Gemeinde berufen hat. Es ist der Gekreuzigte, den Gott auferweckt hat, der ihm erschienen ist: also Gott selbst läßt den Fluch des Gesetzes nicht mehr gelten, er erweckt den Gekreuzigten vom Tod; er beruft auch den Gesetzesübertreter Paulus in die Messiasgemeinde; alle Güter der verheißenen künftigen Gotteswelt sollen ihm trotz seiner Gesetzesübertretung zuteil werden. Das Kreuz des Messias bedeutet also die Gaben der Sündenvergebung und der Gerechtigkeit[4]). Gott tut sein Werk ja nicht halb. Er ist treu und vollendet, was er angefangen hat[5]). Da ist also nicht bloß, wie bei den Sühnemitteln des Gesetzes, Verzeihung des Vergangenen ohne Kraft für die Zukunft, nicht bloß ein rasches Auswischen der Schuld, damit wieder aufs neue der alte Kampf mit der Sünde beginne[6]). Mit der Aufnahme

---

[1]) Röm. 7 5–25. [2]) Gal. 4 8–10, 5 1–3. [3]) Gal. 3 13.
[4]) Röm. 3 21–26. [5]) 1 Thess. 5 24, Gal. 3 26–29, 1 Kor. 1 8. 9, Röm. 8 30, Phil. 1 6. [6]) Gal. 3 21, Röm. 8 10. 11.

in die Gemeinschaft des Messias ist eine Gewißheit des Heils gegeben, die das Gesetz nicht geben konnte. Wer weiß, daß er zum Messias gehört, der weiß, daß die Sünde einstmals nicht mehr in ihm herrschen wird[1]), daß Gott ihm einstmals die Gerechtigkeit schenkt[2]), die allein in das selige Gottesreich paßt, in die erhoffte Welt, da die Sünde nicht mehr am Menschen haftet. Es geht von Glauben zu Glauben[3]). Wer glaubt, zum Messias zu gehören, der glaubt, daß ihn Gottes Gnade ergriffen hat, daß ihm seine Sünde vergeben ist; aber der glaubt auch, daß er am vollendeten Gottesreich teil hat; er wird also trotz all seiner jetzigen Sünde in Gottes Gericht bestehen; er soll zur Zahl der Gerechtgesprochenen gehören, und es kommt einst für ihn eine Zeit, da er wirklich das Böse in sich überwunden hat. Und der Gott, der dem sündigen Menschen diese selige Gewißheit gibt, der dem ohnmächtig Ringenden zuruft: meine Gnade wird dich ergreifen und zum Siege führen: — das ist doch kein anderer, als der Gott Jesu, der sich nicht von den Sündern absondert und scheidet, sondern der ihnen sich freundlich tröstend naht und trotz aller ihrer Schuld seine vergebende, rettende Gnade zeigt. Die Gottesanschauung des Paulus, wie sie sich namentlich in seiner Rechtfertigungslehre darstellt, scheint sich also mit der Gottesanschauung Jesu völlig zu decken.

Und in einer Richtung geht Paulus über Jesus hinaus. Er weiß sich berufen zum Apostel der Heiden[4]). Das Kreuz Jesu reißt die Schranke nieder, die Juden und Heiden voneinander getrennt hat[5]). Gott will die Heiden ebensowohl retten wie die Juden. Paulus kann unwillig fragen: ist denn Gott etwa nur ein Gott der Juden? Ist er nicht auch ein Gott der Heiden[6])? Er weiß, daß auch die Heiden den Willen Gottes in ihrem Gewissen recht wohl kennen[7]);

[1]) Röm. 6 14. [2]) Gal. 5 5, Röm. 3 24. [3]) Röm. 1 17.
[4]) Gal. 1 16, Röm. 1 5 11 13. [5]) Röm. 3 28—30. [6]) Ebenda.
[7]) Röm. 2 14—16.

er weiß, daß auch sie die Übertretung dieses heiligen Willens für strafwürdig halten[1]); er sieht also bei ihnen dasselbe Elend der Sünde, wie bei den Juden. „Gott hat sie alle unter die Sünde beschlossen, damit er sich aller erbarme“[2]). Auch die jetzige Verstockung einzelner Israeliten dient nur der suchenden Liebe Gottes, welche die Heiden und Juden in gleicher Weise retten will[3]). Paulus hat ja eine glühende Liebe zu seinem angestammten Volk, und in überschwänglichen Worten läßt er diese Liebe seines Herzens kundwerden[4]). Aber der Messias ist ihm doch größer als dieses Volk, und so wird in dem Lebenswerk des Paulus die Universalität des Christentums und des Christenglaubens erst recht offenbar.

Aber eine eigentümliche Verschiebung erfährt dieser Gottesglaube bei Paulus doch. Schon Jesus hat in den Abendmahlsworten seinen Tod als das Opfer des neuen Bundes bezeichnet. Damit erklärt er das furchtbare Schicksal, das ihn bedroht. Es ist ein Mittel, um Gottes Verheißung wahr zu machen: auch der alte Bund kam nicht ohne Blutvergießen zustande. Aber das heißt für Jesus nicht, daß nur mit Rücksicht auf seinen Tod Gott vergeben und dem Sünder sich zuwenden könne. In all seiner Predigt von der suchenden und vergebenden Liebe Gottes, in den Gleichnissen darüber, bei der Zusicherung der Vergebung an den Gichtbrüchigen oder die große Sünderin in des Pharisäers Haus, bei der Verheißung des Himmelreichs an die Kinder, bei der Erzählung von der Aufnahme des Lazarus in den Schoß Abrahams — nirgends redet, wir dürfen kühnlich sagen, denkt Jesus bei diesen Worten an seinen Tod. Ja, zur Herbeiführung des ewigen Gottesreiches, der letzten seligen Vollendung, dazu ist ihm sein Tod ein notwendiges Mittel; aber die Sünderliebe Gottes ist ihm nicht

---

[1]) Röm. 1 32. [2]) Röm. 11 32, vergl. Gal. 3 22.
[3]) Röm. 11 30. 31. [4]) Röm. 9 1–5 10 1.

irgendwie an seinen Tod gebunden. Dagegen für Paulus ist der Kreuzestod des Messias, das Blut des Messias die notwendige Voraussetzung dafür, daß der Zorn Gottes nicht mehr den Sünder bedroht, sondern die Liebe Gottes die Sünde vergibt und dem Sünder die Gerechtigkeit zusichert[1]).

Paulus kann als Jude die Sühnopfer des Gesetzes nicht sehr hoch eingeschätzt haben; sonst hätte er nicht gemeint: wer unter dem Gesetze stehe, der sei verflucht. Aber jetzt, da ihm der Gekreuzigte als der Messias bekannt geworden ist, da also der von ihm gefürchtete Fluch des Gesetzes keine Geltung mehr hat, tritt ihm doch dieser Kreuzestod des Messias, der allen bisherigen Meinungen vom Messias entgegensteht, unter den Gesichtspunkt der Sühnung und des Sündopfers. „Er ist wegen unserer Übertretungen dahingegeben“[2]), „Gott hat ihn in seinem Blute dargestellt als ein Sühnmittel“[3]), „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde (zum Sündopfer) gemacht“[4]). Freilich ist es schon Gottes rettende Liebe, die dieses Opfer herbeiführt. „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein, welcher auch seines eigenen Sohnes nicht verschonte, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“[5]) und wieder: „Gott stellt seine Liebe gegen uns fest, weil der Messias für uns starb, während wir noch Sünder waren“[6]). Aber trotzdem haftet Paulus noch stark an der ihm anerzogenen jüdischen Vorstellung, daß die Sünde gesühnt werden muß, ehe sie vergeben werden kann. Ohne solches Sühnopfer könnte er nicht an Gottes vergebende Liebe glauben. Die Auferweckung Jesu bestätigt dann, daß Gott das Opfer seines Sohnes angenommen hat[7]). Auch so erscheint es dem Paulus noch als eine besondere große Gottesgabe, daß er und seine Ge-

---

[1]) Röm. 3 25, 2 Kor. 5 21. [2]) Röm. 4 25. [3]) Röm. 3 25.
[4]) 2 Kor. 5 21. [5]) Röm. 8 31. 32. [6]) Röm. 5 8. [7]) Röm. 8 34.

meinden an dieses Sühnopfer glauben, um so an die suchende Liebe Gottes glauben zu können.

Während Jesus also seine Gottesanschauung mit Berufung auf Pflichten rechtfertigt, die auch seine Gegner anerkennen: der Hirte muß sein verirrtes Lamm suchen, die Frau darf ihr Geldstück nicht in der Ecke liegen lassen, dahin sie es verloren hat, währenddem erzählt Paulus seinen Gemeinden von dem ursprünglich in göttlicher Gestalt bei Gott weilenden Messias, der, um uns von der Sünde zu retten, in die sündige Welt hereintrat, arm wurde, nachdem er reich gewesen war, in Erniedrigung und Knechtsgestalt dem himmlischen Vater gehorsam blieb und um unserer Sünde willen den Sühntod am Kreuze starb; nun aber ist er von Gott auferweckt und mit gottgleicher Herrlichkeit bekleidet, um demnächst beim Schall von Engelposaunen aus himmlischen Höhen zu kommen zur Vereinigung mit seinen Gläubigen, denen er die Gabe der Gerechtigkeit bringt, zum Gericht über die Welt und zur Aufrichtung seines Reiches[1]). Eine solche Predigt war wie geschaffen für die Völker, denen Paulus das Evangelium brachte und die sich erst mühsam von ihren durch Opfer und heilige Sage bestimmten Religionen loswinden mußten. Insbesondere waren doch die Heiden nicht gewohnt, an eine sich immer gleich bleibende Beziehung der Gottheit zu den Menschen zu glauben; nur durch Opfer hofften sie zeitweise die Gnade ihrer Götter zu gewinnen; eine dauernde, bleibende Gottesgnade schien also auch nur durch ein Opfer erreichbar zu sein; und die Geschichte der Vorbereitung, des Vollzugs und der Annahme dieses Opfers, d. h. die Geschichte der Menschwerdung, des Kreuzestodes und der Auferstehung Jesu gab ihrer Phantasie einen Ersatz für die bisherige Beschäftigung mit dem Farbenreichtum einer bunten Götterwelt.

---

[1]) Philp. 2 5–11, 2 Kor. 8 9, 1 Thess. 4 15–18.

Aber die Gottesanschauung des Paulus ist damit doch gegenüber der Anschauung Jesu einigermaßen enge geworden. Wie ihm der Tod des Messias die nötige Sühne für die Sünde der Menschen ist, ohne die Gottes Vergebung nicht möglich wäre, so ist auch Gottes suchende und vergebende Liebe ihm eingeschränkt auf den freilich möglichst groß gewünschten und durch seine eigene Arbeitsleistung auch tatsächlich möglichst erweiterten Kreis der bekehrten Messiasgemeinde. Am deutlichsten ist hierfür eine Stelle des Römerbriefs[1]). Da führt Paulus das alttestamentliche Wort an: „Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden." Dann fügt er hinzu: „Wie können sie nun anrufen, an den sie nicht gläubig geworden sind? Und wie können sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Und wie können sie hören, ohne daß ein Prediger da ist? Und wie kann einer predigen, wenn er nicht dazu ausgesandt ist?" Also die letzte Rettung des einzelnen Menschen ist schließlich davon abhängig, daß er die Botschaft vom Messias empfängt. Gerade der Apostel, der das Christentum weiter als irgend ein anderer in die Welt hinausgetragen hat, hat den christlichen Gottesgedanken in Schranken eingeschlossen, von denen Jesus nichts wußte. Das ist doch höchst merkwürdig. Jesus verbietet, wenigstens anfangs, seinen Jüngern die Wirksamkeit auf heidnischem Boden[2]); und daß sie auch später keinen unmittelbaren Auftrag zur Wirksamkeit unter den Heiden zu haben glaubten, das bewiesen sie dadurch, daß sie mindestens siebzehn Jahre nach Jesu Tod dieses Werk noch gar nicht begonnen haben[3]); und doch ist es Jesu Anschauung von Gott, daß er den sündigen Menschen überall sucht, wo er ihn findet, und daß er sich über die Rettung eines jeden freut[4]). Dagegen Paulus geht hinaus in die Völkerwelt und predigt ihr von dem Gott, der zur Rettung der Sünder

[1]) 10 13–15. [2]) Mt. 10 5. [3]) Gal. 2 7. [4]) Lc. 15 7. 10.

seinen Sohn in den Tod gegeben hat; aber ihm ist diese Liebe Gottes doch eine gebundene; nicht mehr freilich gebunden an die Zugehörigkeit zu Israel und an die Erfüllung des Gesetzes, aber gebunden an die Tatsache des Kreuzestodes Jesu und gebunden an die Zugehörigkeit zu der bekehrten Gemeinde. Nur so erklärt es sich, daß Paulus ernstlich von einer Vorherbestimmung einzelner zum Verderben, von Menschen, die nach Gottes ursprünglichem Willen dem Untergang geweiht sind[1]), und auch von Gottes Güte und Schärfe (ἀποτομία) als von parallelen Eigenschaften Gottes redet[2]). Eine Liebe, die an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, ist keine grundlose Gnade; Jesus hat von den Sündern, mit denen er freundlich verkehrte, keine vorherige Sühnung ihrer Sünde gefordert; er verlangt ja auch, daß seine Jünger einander vergeben, ohne daß ihnen zuvor eine Sühne zuteil wurde[3]).

Aber der Gedanke, daß Gottes Handeln für den Menschen vorbildlich sei, tritt bei Paulus zurück. Wenn Jesus aus seiner lebendigen Auffassung der suchenden Gottesliebe heraus selbst zu den Sündern ging, selbst überall half, wo zu helfen war, so verstehen wir es, daß ihm das Gebot der Nächstenliebe unmittelbar neben das Gebot der Gottesliebe tritt. Paulus dagegen weiß, daß der Kreuzestod Jesu die Geltung des jüdischen Gesetzes aufhebt; er weiß, daß der, welcher zum Messias gehört, einst gerecht und sündlos sein wird. Aber wenn es nun gilt, diese Gerechtigkeit zu beschreiben, die christlichen Pflichten klarzumachen, dann knüpft Paulus nicht an an seine Anschauung von der Erlösung, wenigstens leitet er daher nur einzelne, besondere Aufgaben ab[4]); vielmehr beruft er sich einfach auf Worte des Herrn[5])

---

[1]) Röm. 11 14—29, 1 Kor. 1 18, 2 Kor. 2 15 4 3. [2]) Röm. 11 22. [3]) Mt. 6 14. 15. [4]) 2 Kor. 8 9, Philp. 2 5—11. [5]) Röm. 13 9, Gal. 5 14 6 2.

oder auf gewisse, ihm doch noch maßgebende Vorschriften des Gesetzes[1]) oder auf das übereinstimmende Gewissen der Völkerwelt, wie er sie kennt[2]). Seinem christlichen Glauben entnimmt er hier nur das eine, daß der Jünger nicht mehr dem Zwang eines unabänderlichen Gesetzes untersteht: so kommt es, daß er auch den Worten des Herrn eine solche gesetzliche Kraft nicht zuerkennt. Aber mit der freien und weiten Gottesanschauung Jesu vermissen wir auch bei Paulus die einheitliche Anschauung menschlicher Pflicht.

Angesichts der Sünde bedürfen wir nach Paulus einer äußern Bürgschaft der Liebe Gottes, einer Sühnung, die Gott gnädig annimmt. Diese Sühnung hat Gott uns vor Augen gestellt, und Paulus selbst malt seinen Galatern den gekreuzigten Messias vor das geistige Auge[3]). Aber wenn solche äußere Stützen not tun, dann wird die eine, erste bald nicht mehr genügen. Was der Kreuzestod des Messias der ganzen Gemeinde nach Paulus sein soll, das ist ihm die Taufe für den einzelnen. Durch diese geheimnisvolle Untertauchung treten wir in eine wundersame Gemeinschaft mit dem Tode des Messias; die Sühnung, die durch den Tod des Messias geschehen ist, wird in dieser Handlung dem einzelnen zugewandt[4]). In der Taufe zieht einer den Messias an[5]), so daß er schon jetzt der seligen Welt der Zukunft angehört. Und Paulus wehrt es nicht ab, daß diese Bürgschaft der Gnade Gottes auch noch für bereits Verstorbene von den Lebenden gesucht wird: in Korinth gab es mit Wissen des Paulus einzelne Fälle, in denen sich die Lebenden für Tote taufen ließen[6]). Da tritt doch die Taufe in nächste Verwandtschaft mit heidnischen Opferhandlungen, durch welche die gleichgültige oder zürnende Gottheit gnädig gestimmt werden sollte. An Stelle der ewig und unabänderlich fortdauernden

---

[1]) Röm. 12 19. [2]) Philp. 4 8, Röm. 12 17. [3]) Röm. 3 25, Gal. 3 2. [4]) Röm. 6 3–7. [5]) Gal. 3 27. [6]) 1 Kor. 15 29.

Gnade, die immer an den Menschen arbeitet und sie aus der Sünde zu retten sucht, tritt die Anschauung einer weltfernen Gottheit, die nur auf wundersam wirkenden äußern Anlaß hin dem Menschen sich zuwendet.

Und ähnlich versteht Paulus das hl. Abendmahl. Da sitzt man am Tische des Herrn[1]) und tritt durch den Genuß des gesegneten Brotes und Weines in eine Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi[2]); es ist eine geistige Speise und ein geistiger Trank, der einem da zuteil wird[3]). Man wird also durch dieses geheimnisvolle Mahl im voraus zu der göttlichen Welt irgendwie emporgehoben. Es ist wieder eine Bürgschaft der Gnade Gottes und damit eine Bürgschaft der künftigen Rettung. Aber damit ist die Notwendigkeit gegeben, dieses heilige Mahl von gewöhnlicher Mahlzeit zu unterscheiden[4]). Würdig genossen verbürgt es das Heil, unwürdig genommen bringt es das Gericht, und zwar zunächst Schwäche, Krankheit, Tod[5]). Wer gleichzeitig ein heidnisches Opfermahl und das hl. Abendmahl begeht, der reizt den Herrn zur Eifersucht und muß seine Macht verspüren[6]). Man gewinnt hier deutlich die Anschauung, daß die suchende, rettende Liebe nicht das eigentliche Wesen Gottes ausmacht. Vielmehr besitzt die christliche Gemeinde ein wertvolles Gnadenmittel, durch das sie bei richtigem Gebrauch Gott nahe mit sich verbinden kann; aber bei unrichtigem, wenn auch harmlos unrichtigem Gebrauch — die Korinther wollen ja Gott nicht erzürnen, wenn sie an den Opfermahlzeiten der Heiden teilnehmen — da reizt das Gnadenmittel die Gottheit, statt sie zu gewinnen, und sie bringt Verderben statt Segen. Die hier vorliegende Gottesanschauung ist also von der Gottesanschauung Jesu sehr verschieden.

Und doch wollen wir uns hüten zu übertreiben. Durch

---

[1]) 1 Kor. 10 21. [2]) 1 Kor. 10 16. [3]) 1 Kor. 10 3. 4.
[4]) 1 Kor. 11 29. [5]) 1 Kor. 11 27–30. [6]) 1 Kor. 10 22.

den Opfertod des Messias, durch Taufe und Abendmahl, überhaupt durch die Zugehörigkeit zur Messiasgemeinde soll doch der Gläubige nach der Meinung des Paulus auch der Liebe Gottes gewiß werden, die den Sünder sucht und zur Gerechtigkeit hinführt. In diesem Ziel stimmt der Gottesgedanke des Paulus mit dem Gottesgedanken Jesu überein. Nur hat Paulus eine bestimmte Veranstaltung Gottes vor Augen, durch die Gott seinen Liebeswillen unter den Menschen ausrichtet, während Jesus die Tatsache als solche einschärft, daß Gott den Sünder nicht von sich stößt, sondern sucht, ohne dieses Wirken Gottes an eine bestimmte Veranstaltung zu binden. Nach Jesu Anschauung ist es Gottes ewiges, sich gleichbleibendes Wesen, daß er dem Sünder trotz seiner Sünde nachgeht, um ihn auf die rechte Straße zu führen; nach Paulus ist es Gottes geheimnisvoller Ratschluß gewesen, die frühere Menschheit um der Sünde des Stammvaters willen sterben und verderben zu lassen, und erst jetzt nach dem gehorsamen Opfertod des Messias verzeiht Gott und führt zur Gerechtigkeit alle die, welche durch Glauben und Gnadenmittel zum Messias gehören[1]). Nur an dieser Gemeinde des Messias haftet denn auch das Interesse des Paulus. „Was soll ich die draußen richten?" fragt er einmal[2]); die Welt, die nach seiner Meinung dem Verderben gehört, kümmert ihn wenig.

Freier und größer ist zweifellos die Gottesanschauung Jesu, die von keinen sachlichen oder menschlichen Bedingungen der Liebe Gottes weiß; aber die Eroberung der Welt für das Evangelium geschah zunächst in den Bahnen des Paulus. Diese Fassung des Evangeliums erlaubte den engsten Anschluß an das, was bisher vorhanden war. Die Verheißungen, die der jüdische Gottesgedanke in sich schloß, wurden von der nationalen Gemeinde des Judentums auf die universale, aber

---

[1]) 1 Kor. 15 22, Röm. 5 12–31. [2]) 1 Kor. 5 22.

doch ebenso fest umgrenzte und in sich abgeschlossene Messiasgemeinde übertragen; dem Bundesopfer am Sinai entspricht das Bundesopfer auf Golgatha; dem jüdischen Opferdienst entspricht der Gebrauch der Sakramente; und auch ein heiliges Gesetz gilt hier und dort, nur daß das spätere christliche Gesetz alles das abgestreift hat, was dem jüdischen an Resten uralten Naturdienstes noch anhaftete. Der Gedanke Augustins „außerhalb der Kirche ist kein Heil" hat in der Predigt Jesu keinen Grund, wohl aber im Evangelium des Paulus.

IV. Der Gottesgedanke des Johannesevangeliums

Die urchristliche Gemeinde hat den Unterschied zwischen der Gottesanschauung Jesu und dem Gottesgedanken des Paulus wohl herausgefühlt. Wir wissen ja von den gewaltigen Kämpfen, die Paulus um sein Evangelium zu führen hatte. Aber er hat schließlich gesiegt. Was ihm den Sieg gab, war der Umstand, daß nur eine festgeschlossene, gegen Judentum und Heidentum scharf abgegrenzte Messiasgemeinde sich in der Welt behaupten und ihre Eigenart sicher bewahren konnte. Dazu genügte noch nicht der Glaube an die Liebe Gottes, die den Sünder retten will, auch wenn zu diesem Glauben als Sporn der Gedanke hinzutrat, daß der Offenbarer dieser Liebe, Jesus, der verheißene Messias sei und daß dieser Messias bald kommen wird, um Gottes Reich aufzurichten. Alle diese Gedanken unterschieden das Christentum zu wenig deutlich vom Judentum. Es mußte das Kreuz Christi scharf betont werden; die Bestimmung des Christentums auch für die Heiden mußte klar hervortreten. Gegründet auf das Sühnopfer Christi, zusammengehalten durch eine nur ihr gegebene Hoffnung und von der Welt geschieden durch den Gebrauch heiliger Sakramente: so erst erschien die Christenheit widerstandsfähig und lebenskräftig. Die Worte des Herrn sollten ja den paulinischen Gemeinden in keiner Weise vorenthalten sein; sie sollten im Gegenteil als die neue Lebensordnung, als das Gesetz des Messias gelten und recht eifrig gepredigt werden. Freilich ging das nur an, soweit sie sich in den gegebenen Rahmen einfügten.

Da bedurften nun gerade die Worte von der vergebenden, suchenden Liebe Gottes einer gewissen Umdeutung. Sie nehmen doch keinen Bezug auf den späteren Opfertod Christi, sie reden auch nicht von der Gemeinde der Gläubigen, in der doch nach der Anschauung des Paulus die suchende Liebe Gottes allein wirksam ist. Hier hätte sich ja Paulus gegen Paulus benützen lassen: so wenig nach dem Galaterbrief[1]) Gottes Verheißung an Abraham durch das später gekommene Gesetz des Mose eine Einschränkung erleiden durfte, so wenig durfte die einfach ausgesprochene Sündenvergebung in den Worten Jesu einer besonderen Bedingung, nämlich dem Glauben an das Sühnopfer Christi, noch nachträglich unterworfen werden. Wir haben nun noch merkwürdige Zeugnisse dafür, wie die Gleichnisse Jesu, die von der Annahme des Sünders handeln, frühe nicht mehr recht verstanden wurden. So liegt das Gleichnis vom großen Abendmahl in zwei Fassungen vor, bei Matthäus und Lukas[2]). In der Fassung des Lukas redet es von den Zöllnern und Sündern, die von Gott aufgenommen werden, während die satten, selbstzufriedenen Pharisäer das Heil verschmähen: die Krüppel werden zum Festmahl geholt, die Erstgeladenen wollen nicht daran teilnehmen. So paßt das Gleichnis in den großen Gegensatz hinein, der das Wirken und Denken Jesu mächtig bestimmt hat. Aber das Matthäusevangelium versteht dieses Gleichnis ganz anders. Bei Matthäus handelt es sich in diesem Gleichnis nicht um eine Lebenserfahrung Jesu an den Pharisäern und an dem Volk im Lande, nach ihm bezieht sich das Gleichnis vom großen Abendmahl auf ein viel späteres bedeutungsvolles Ereignis, auf die Verwerfung des jüdischen Volkes, die in der Zerstörung Jerusalems ihren weithin sichtbaren Ausdruck findet. Matthäus hat dieses Ereignis noch in ein anderes Gleichnis hineingedeutet, in das Gleichnis von den bösen

[1]) Gal. 3 15–18. [2]) Mt. 22 2–14, Lc. 14 16–24.

Weingärtnern. Auch damit hat er nicht recht. Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern bezieht sich nach dem ursprünglichen Wortlaut, wie er bei Marcus vorliegt und sich sogar bei Matthäus selbst neben der spätern Auslegung noch erhalten hat, auf die Verwerfung des Hohenrates und auf die Übernahme der Leitung des Gottesvolkes durch die Jünger Jesu. Und im Gleichnis vom großen Abendmahl ist es deutlich ein fremdartiger Zusatz, wenn von einer Stadt der erstgeladenen Gäste gesprochen wird, die der ebendarum bei Matthäus als König bezeichnete Gastgeber zerstört. Man kann es ja verstehen, daß die Christen, welche den Untergang Jerusalems erlebten, gerne auch Worte Jesu auf dieses erschütternde Ereignis deuteten. Aber auch dabei ist noch auffallend, daß im Gleichnis vom großen Abendmahl bei Matthäus von den Bettlern und Krüppeln der Landstraße ausdrücklich das Anlegen eines hochzeitlichen Kleides verlangt wird. Der Evangelist hat also nicht nur dem Gleichnis seine ursprüngliche Beziehung auf die Annahme des Sünders durch Gott genommen; er wehrt noch mit aller Bestimmtheit den Gedanken ab, als ob die Heiden zu Gott kommen könnten, ohne zuvor besondere Bedingungen zu erfüllen; da geht es anders, als es in dem bekannten Liede Philipp Spittas heißt: „Wie du bist, so darfst du kommen, und wirst gnädig aufgenommen". Der Gedanke der Gottesliebe, die den Sünder in seinem Elend überall sucht und rettet, wird durch diese Bezugnahme auf ein hochzeitliches Kleid, das der Gast des Gottesreiches schon mitbringen muß, sehr stark abgeschwächt.

Auch das Gleichnis vom verlorenen Schaf finden wir bei Matthäus und Lukas[1]). Aber bei Matthäus steht es in einem fremden Zusammenhang und hat einen Schlußsatz, der den ursprünglichen Sinn ändert. Das Gleichnis ist eingestellt in eine Warnung, die Kleinen, die Kinder zu ver-

[1]) Mt. 18 12–14, Lc. 15 4–7.

achten, und es schließt mit dem Satz: „so ist es nicht Wille vor eurem Vater im Himmel, daß eines dieser Kleinen verloren gehe". Also da ist nicht die Rede von dem Gott, der den verlorenen Menschen wieder zurückführt, sondern nur davon, daß Gott nicht will, daß ein Kind auf Abwege komme; es soll auf der rechten Straße bleiben; es soll nicht verloren werden.

Von hier aus dürfte es in einem besonderen Lichte erscheinen, daß die Gleichnisse vom verlorenen Groschen, vom verlorenen Sohn, die Erzählungen von der Sünderin in des Pharisäers Haus und vom Zöllner Zakchäus sich nur bei Lukas finden; Matthäus hat sie nicht aufgenommen, weil er an ihnen Anstoß nahm. Die Erzählung von der Ehebrecherin, der Jesus verzeiht[1]), stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem ursprünglichen Markustext; sie ist aber frühe als anstößig daraus entfernt worden; man konnte es nicht verstehen, daß einer so offenbar schuldigen Frau ohne vorherige Sühne verziehen wird. Der Gedanke Jesu, daß Gottes Liebe den Sünder überall sucht und retten will, ist der nachapostolischen Zeit fremd; nur wer im Glauben zu Christus geführt wird, findet bei ihm Sühnung seiner Schuld und Gewißheit eines ewigen Heils. Aber mindestens hat Jesus das nirgends als den einzigen Weg bezeichnet, auf dem Gott Sünder zu retten vermag und tatsächlich rettet.

Mit den Worten des Herrn von der suchenden rettenden Gottesliebe nahm man also deshalb eine Umdeutung vor, weil man eine Sühnung der Schuld vermißte, die für notwendig galt, ehe Gott sich dem Menschen wieder zuwendet; nur in einem hochzeitlichen Gewande darf der Krüppel zum Festmahl kommen. Aber ebendarum vermißte man auch in der ganzen Überlieferung der Predigt Jesu den fortgesetzten Hinweis auf seine Person; man vermißte überall die deutliche

[1]) Joh. 7 53—8 11.

Aussage, daß allein Jesus als Messias in die Heilsgemeinde berufen und so die Gnade Gottes am einzelnen wirksam machen könne; man vermißte den Hinweis auf die Sühnung der menschlichen Schuld durch den Opfertod Jesu. So genügte das überlieferte Bild Jesu der späteren Gemeinde nicht. Tatsächlich war ihr ja von Anfang an durch Paulus noch ein anderes Bild Christi als das synoptische überliefert worden: das Bild des vom Himmel zur Erde gekommenen Messias, dessen Gehorsam gegen Gott gut macht, was durch den Sündenfall Adams schlecht geworden war, der am Kreuz den Sühnetod starb, der aber jetzt zur Rechten des Vaters erhöht ist und dort allezeit eintritt für die, die durch seine Abgesandten zu einer Heilsgemeinde auf Erden vereinigt sind. Das war schon damals, um an einen bekannten Ausdruck Martin Kählers[1]) anzuknüpfen, der „ganze biblische Christus", von dem man hören und dessen Bild man sehen wollte, den man auch für den „geschichtlichen" Christus nahm in merkwürdigem Gegensatz zu dem bloß „historischen" Jesus der Synoptiker. Zu den Briefen des Paulus schien die urchristliche Überlieferung von den Worten und dem Wirken des Herrn nur zu passen, wenn sie durch ein neues Evangelium ergänzt wurde, welches mehr als die andern von Jesus als dem Messias, von dem Segen seines Todes, von der Zugehörigkeit zu ihm sprach. Das Johannesevangelium hat der werdenden Kirche diesen Dienst geleistet. Es hat gewiß nicht ein neues Christusbild erst geschaffen; es zeigt das Bild Christi, das die paulinische Heidenkirche als das ihr ursprünglich gegebene Christusbild erkennen mußte; diese Gestalt entsprach ihrer Überlieferung; auf diesen Glauben war sie gegründet. Das Johannesevangelium ist gleich bei seiner Einreihung in den Kanon gedacht worden als das pneumatische oder, wie

[1]) Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus ²1896.

Luther es später genannt hat, als das rechte einige Hauptevangelium; es sollte der Wegweiser zum Verständnis der andern Evangelien sein; die Heilsauffassung des Paulus und damit der ganzen späteren Kirche ist nur in diesem Evangelium klar gepredigt.

Mit vollem Recht hat man immer die lebendige tiefe Frömmigkeit gepriesen, wie sie allenthalben im Johannesevangelium, besonders aber in den sog. Abschiedsreden hervortritt. Das Johannesevangelium ist voll von Äußerungen der Seligkeit dessen, der zum Messias gehört und sich dadurch schon jetzt eine ewige Herrlichkeit gesichert weiß. Der, welcher dieses Evangelium geschrieben hat, hat es an sich erfahren, daß ihm der Messias das lebendige Wasser darreicht, das ins ewige Leben sprudelt[1]), ja das aus ihm selbst Ströme neuen Lebens hervorquellen läßt[2]); dieser Evangelist weiß aus eigener Erfahrung, daß Jesus das Brot des Lebens[3]) und das Licht der Welt[4]) ist, daß der gute Hirte seine Schafe kennt und führt[5]), daß der Jünger von seinem Heiland Schaffenskräfte hat, wie die Rebe vom Weinstock[6]), daß der, welcher sich an Jesu Worte hält, die Liebe Gottes, ja das Einwohnen Gottes und Christi in sich erfährt[7]) und daß man in der Vereinigung mit Christus die Angst der Welt überwunden hat[8]): man blickt hinaus in eine leuchtende Zukunft, da es nichts mehr zu fragen und nichts mehr zu wünschen gibt[9]). Die Erfahrung, die Paulus[10]) in die Worte kleidet „nun aber lebe nicht ich, sondern Christus lebt in mir", spiegelt sich im Johannesevangelium wieder in allen seinen einzelnen Bildern. Die Seligkeit, die in der Zugehörigkeit zum Messias liegt, ersetzt hier alles andere. Vor diesem Gedanken verschwindet auch, wenigstens in den Abschiedsreden, die sonst gerade in diesem Evangelium gepredigte weltferne Erhabenheit

[1]) Joh. 4 14. [2]) 7 37. 38. [3]) 6 35. [4]) 8 12 9 5. [5]) 10 4. 14. [6]) 15 4. [7]) 14 21. [8]) 16 33. [9]) 16 22—24. [10]) Gal. 2 20.

Gottes und macht der mystischen Vereinigung mit ihm Platz[1]): „Wenn einer mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen". Das ist eine Mystik, die das Herz frei und froh macht. Und auch Jesus hat denen, die bei ihm ausharren, das Himmelreich verheißen. Den Gedanken der Zugehörigkeit zum Messias darf und soll sich die Christenheit niemals rauben lassen. Aber das heißt nicht, daß die Liebe Gottes in der engen Weise auf die Gemeinde Jesu beschränkt sein müßte, wie das im Johannesevangelium allerdings gedacht ist.

Auch hier ist nämlich ebenso wie bei Jesus und Paulus die rettende Liebe die Grundanschauung im Wesen der Gottheit. Gott hat die Welt geliebt; die Welt soll nach Gottes Willen gerettet werden[2]). Aber das ist nicht so gedacht, daß Gott jeder einzelnen Menschenseele nachgeht und sie vom Abweg auf den rechten Weg zu bringen sucht; eine solche Anschauung liegt dem Johannesevangelium durchaus ferne. Vielmehr ist die eine große Liebestat Gottes die, daß er seinen Sohn in die Welt sandte, daß er ihn für die Welt hingab. Hier liegt nun scheinbar eine Verschmelzung des urchristlichen Gedankens mit dem Gedanken des Paulus vor. Die Erscheinung des Sohnes in der Welt ist im Johannesevangelium ganz wesentlich Offenbarung der Gottheit. Trotz der vielen Gotteserscheinungen, von denen das Alte Testament erzählt und an denen der große alexandrinische Mystiker Philo zum Teil wenigstens keinen Anstoß genommen hat, sagt das Johannesevangelium in kurzem, knappem Wort: „Niemand hat Gott je gesehen"[3]). Also ohne die Erscheinung Christi gab es niemals ein Schauen Gottes.

So ist also auch nicht der Tod Christi dem Johannesevangelium das wichtigste Werk der Erlösung, sondern die

---

[1]) Joh. 14 23. [2]) 3 16. 17. [3]) 1 18.

Erscheinung des lebenden Christus. Damit scheint sich das Johannesevangelium dem synoptischen Bilde Jesu zu nähern. Jesus gab ja durch seinen Verkehr mit den Sündern ihnen Vertrauen zu Gottes suchender Liebe; in seiner vergebenden Milde stellte sich die Barmherzigkeit Gottes dar. Aber diese Anschauung ist dem Johannesevangelium noch fremder, als sie schon dem Paulus gewesen ist. Freilich ist es Gnade, wenn man die Wahrheit erschauen darf[1]; aber was der johanneische Christus widerspiegelt, das ist Gottes unnahbare Reinheit und überweltliche Erhabenheit, nicht die den Sünder suchende Gnade. Hier wirkt der eigentümlich jüdische Gottesgedanke fort. Die himmlischen Dinge kann nur Jesus mitteilen. Denn „niemand ist zum Himmel emporgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist“ [2]. Der Sohn Gottes ist nämlich immer im Schoß des Vaters[3]; die göttliche Herrlichkeit umstrahlt auch sein Erdenleben; das ist seine Aufgabe, die Herrlichkeit des Vaters der Welt zu zeigen, den Vater auf Erden zu verherrlichen, und wer in Jesus Christus den Vater, den allein wahren Gott, kennen gelernt hat, der besitzt darin das ewige Leben[4].

An Jesu Werken wird aber im Johannesevangelium vor allem Gottes überweltliche Größe sichtbar: es gibt ein Wesen, das aus Wasser Wein[5], aus wenig Speise viele Speise zu schaffen vermag[6], das ins Verborgene (unter dem Feigenbaum) sieht[7] und in die Ferne (von Kana nach Kapernaum) wirkt[8], das die Sünde der Samariterin aufdeckt[9] und auf dem Wasser wie auf Trockenem wandelt[10], das den langjährig Gelähmten heilt[11], das den von Mutterleib Blinden sehend macht[12] und den Lazarus aus dem Grabe erweckt, da er schon der Verwesung anheimgefallen

---

[1]) 1 16. 17. [2]) 3 13. [3]) 1 18. [4]) 17 3. 4. [5]) 2 1—11. [6]) 6 1—13. [7]) 1 48. [8]) 4 46—54. [9]) 4 16—19. [10]) 6 16—21. [11]) 5 8. [12]) 9 1—7.

zu sein scheint[1]). Manche dieser Erzählungen (die wunderbare Speisung, das Meerwandeln) finden sich schon ebenso in den synoptischen Evangelien[2]). Das darf nicht auffallen. Das Johannesevangelium gibt kein neues Christusbild; es zeigt nur den Christus, der den Heidengemeinden von Anfang an bekannt war. Aber die Gottesoffenbarung in allen diesen Werken Jesu predigt die eine große wichtige Wahrheit: diese Welt ist kein toter Mechanismus, da alles nach unumstößlicher Ordnung läuft; sie ist das gefügige Werkzeug eines lebendigen, des allein wahren Gottes, der durch Christus eine Gemeinde erlesener Gotteskinder sich sammelt. Er sammelt sie aber, indem er ihnen seine Herrlichkeit zeigt. Die Erscheinung Jesu offenbart also die Größe und Macht der Gottheit. Das ist freilich eine Predigt mehr für die Heiden als für die Juden, unter denen doch Jesus auftritt; es ist der jüdische Gottesgedanke, der hier der Völkerwelt gepredigt wird. Die Rettung der Gotteskinder besteht aber darin, daß die Erwählten ihren Blick auf die Herrlichkeit Jesu richten und in seinem Anschauen neue Kraft gewinnen, wie die kranken Israeliten geheilt wurden beim Anblick der ehernen Schlange des Mose[3]). Sie wissen sich durch die Kraft dieses überweltlichen Gottes geschützt als seine Gemeinde.

Der Gedankenkreis des Johannesevangeliums unterscheidet sich also nicht bloß dadurch von dem Gedankenkreise Jesu, daß hier wie bei Paulus die Liebe Gottes erst durch die Liebe Christi wirksam wird; auch der Gedanke der Offenbarung, der hier so stark betont wird, ist anders gedacht, als er im Leben Jesu wirksam geworden war. Das hängt mit einer andern Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums zusammen. Die furchtbare Gewalt der Sünde über den Menschen kennt das Johannesevangelium; gerade hier finden

---

[1]) 11 39–44. [2]) Mc. 6 33–52, Mt. 14 13–33. [3]) 3 14.

wir das Wort: „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht“ [1]). Und doch denkt das Johannesevangelium anders über die Verbreitung der Sünde, als Jesus und Paulus gedacht haben. Freilich die Welt außerhalb der Gemeinde liegt im argen. Aber die, welche zur Gemeinde berufen sind, die Auserwählten, die der Vater dem Sohne gibt, das sind schon vor ihrer Berufung Gotteskinder, nicht bloß in dem Sinn, daß Gott von Anfang an ihr künftiges Heil vorbereitet, sondern in dem Sinn, daß sie schon vorher „die Wahrheit tun“ [2]). Sie fühlen sich von dem Lichte angezogen; denn ihre Taten brauchen die Helle des Lichtes nicht zu scheuen. Dagegen die schlechten Menschen, die Böses wirken, kommen nicht zu dem Lichte [3]). Nur wer nicht von der Welt ist, hört die Stimme des Gottessohnes, der nicht aus dieser Welt stammt [4]). So handelt es sich also im Johannesevangelium bei dem Erlösungswerke nicht sowohl um eine Rettung der Sünder als vielmehr um die Sammlung der guten Menschen zu einer heiligen Gottesgemeinde [5]). Darum tritt auch die sühnende Kraft des Todes Christi stark zurück; aber auch der Tod Christi hat dem Evangelisten sammelnde Kraft. Das Samenkorn muß in die Erde gelegt sein und sterben, wenn es viele Frucht bringen soll; so muß auch Jesus sterben, ehe er alle an sich ziehen kann als der von der Erde Erhöhte [6]); nur nach seinem Tod kann er die zerstreuten Gotteskinder in eins zusammenbringen [7]); er muß die Schafe aus anderem Stall hinzuführen, damit es eine Herde und ein Hirte sei [8]).

Also Liebe zu Sündern kennt das Johannesevangelium nicht. Das würde noch klarer hervortreten, wenn nicht der Evangelist alles getan hätte, das zu betonen, was er mit Jesus und Paulus gemein hat, und das zu verdecken, worin

---

[1]) 8 34. [2]) 3 21. [3]) 3 19–21. [4]) 15 19 17 14 18 37. [5]) 11 52. [6]) 12 24. 32. [7]) 11 52. [8]) 10 16.

seine Auffassung von der bei Jesus und Paulus abweicht. Gerade dieser Evangelist scheint die Liebe Gottes, die Liebe Christi, die Liebe der Jünger zu Christus und untereinander mehr als die andern zu betonen, und so hat man gerade Johannes um dieses Evangeliums willen den Apostel der Liebe genannt. Aber die Liebe Gottes, die Liebe Christi und die Liebe der Jünger hat hier eine scharf gezogene Grenze; sie gilt nur der Gemeinde und denen, die etwa noch zu der Gemeinde hinzukommen sollen. Das eine Wort des hohenpriesterlichen Gebetes: „Ich bitte nicht für die Welt" sagt hier völlig genug[1]). Und neben diesem Wort steht im Johannesevangelium noch das andere: „Wir wissen, daß Gott Sünder nicht erhört, sondern wenn einer gottesfürchtig ist und seinen Willen tut, den erhört er"[2]). Das sagt der geheilte Blindgeborene; er erweist damit, daß der, welcher ihn geheilt hat — also Jesus — kein Sünder sein kann. Der Johannesevangelist ist also überzeugt, daß Gott dem Sünder durchaus fernesteht; für den Sünder darf man nicht zu Gott beten, und Gott erhört auch nicht das Gebet des Sünders.

Was hier vorliegt, das ist, kurz gesagt, nicht der Gottesgedanke Jesu, sondern der Gottesgedanke des Judentums, insbesondere der Gottesgedanke der Pharisäer. Auch die sprachen ja von der Liebe Gottes zu dem gesetzestreuen Israel, aber vom Sünder schien Gott durch eine große Kluft getrennt zu sein, wie sie selbst sich möglichst weit von ihm absonderten. Es darf uns nicht wundern, daß dieser Gottesgedanke auf christlichem Boden frühe wieder auftaucht: mit dem Evangelium des Paulus hatte der christliche Gottesgedanke zunächst eine mehr willkürliche Einschränkung erfahren, ähnlich dem jüdischen Gottesgedanken; Gottes Liebe kommt nur einem mehr oder minder willkürlich bestimmten

[1]) 17 9. [2]) 9 31.

Kreis von Menschen zu, bei den Juden den Kindern Abrahams, bei den paulinischen Christen denen, die die Predigt von Christo gehört haben und daran glauben. Auch in diesem letzteren Fall ist ein Moment der Willkür vorhanden: es hängt ja nicht vom sittlichen Wert eines Menschen ab, ob ihn die Predigt erreicht oder nicht. Eine solche willkürliche Einschränkung des Gottesgedankens wird nun immer dazu reizen, sie durch eine sittliche Einschränkung zu ersetzen; und das führt zur pharisäischen Anschauung. „Gott liebt nur die guten Menschen" das ist doch ein sittlich Höheres gegenüber dem Andern: „Gott liebt nur die Kinder Abrahams" oder: „Gott liebt nur, die da glauben und getauft sind." Wo also die letzten Sätze eigentlich gelten sollten, da wird man sie gerne durch den ersten Satz eingeschränkt sein lassen. Tatsächlich ist es auch nicht etwa eine Besonderheit des Johannesevangeliums, sondern es ist eine der späteren, wesentlich heidenchristlichen Gemeinde allgemein geläufige Anschauung, daß Gott die guten Menschen in der Christenheit zusammenführe. Ich erinnere an das bekannte Wort in der Apostelgeschichte „Gott sieht nicht die Person an, sondern in jedem Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm"[1]). Das wird gesagt, wie der fromme Heide Kornelius in die Christengemeinde aufgenommen werden soll. Ja, diese ganze Erzählung von Kornelius ist für diesen Gedanken typisch: die Gebete und Almosen des Kornelius sind der Anlaß, daß Gott seine Aufnahme in die Christengemeinde herbeiführt: „Deine Gebete und Almosen", sagt der Engel zu ihm, „sind ins Gedenken gekommen vor Gott. So schicke jetzt Männer nach Joppe und laß einen Simon mit dem Zunamen Petrus kommen usw."[2]).

Wendet sich also die Liebe Gottes nicht mehr dem sündigen Menschen, sondern im Gegenteil dem Frommen zu,

[1]) Act. 10 34. 35. [2]) Act. 10 4. 5.

so kann auch Jesus nicht mehr dem Verlorenen nachgehen, sondern nur noch Sorge tragen, daß kein Auserwählter verloren werde. So ist ja schon im Matthäusevangelium das Gleichnis vom verlorenen Schaf umgedeutet: „Es ist des Vaters Wille, daß keines dieser Kleinen verloren werde“ [1]). Das Johannesevangelium verwendet mit voller Absichtlichkeit immer wieder den Ausdruck: „Nicht verloren werden“ oder auch „nicht verlieren“; das klingt an den urchristlichen Sprachgebrauch an und drückt doch eine wesentlich andere Anschauung aus: der johanneische Christus sucht nicht, was verloren ist; aber er sorgt, daß, was ihm der Vater gegeben hat, nicht verloren geht. Er schildert die Größe der Liebe Gottes zur Welt; Gott gibt seinen einzigen Sohn für sie hin; und der Zweck ist, daß jeder, der an den Sohn glaubt, „nicht verloren geht, sondern das ewige Leben habe“ [2]). Im Gespräch nach der wunderbaren Speisung sagt der johanneische Christus: „Das ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, daß ich nichts verliere von allem dem, das er mir gegeben hat, sondern es auferwecke am jüngsten Tag“ [3]). Ferner rühmt er sich als den guten Hirten seiner Schafe: „Ich gebe ihnen ewiges Leben, und sie sollen nimmermehr verloren werden, und niemand wird sie aus meiner Hand reißen“ [4]). Im hohepriesterlichen Gebet redet Jesus zu Gott von seinen Jüngern: „Als ich bei ihnen war, da bewahrte ich sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, und hütete sie, und keiner von ihnen ging verloren außer dem Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt würde“ [5]). Und noch in Gethsemane schützt Jesus die Seinigen, um eben dieses Wort wahr zu machen: „Ich habe keinen von denen verloren, die du mir gegeben hast“ [6]). Selbst ein prophetisches Wort im Munde des Hohepriesters Kajaphas lautet: es ist

---

[1]) Mt. 18 14. [2]) 3 16. [3]) 6 39. [4]) 10 28. [5]) 17 12. [6]) 18 9.

gut, daß ein Mensch stirbt für das Volk und nicht die gesamte Nation verloren geht[1]).

Die häufige Wiederkehr des Ausdrucks „nicht verlieren", „nicht verloren werden" zeigt aber doch noch etwas anderes. Das Bild des Heilandes, der das Verlorene sucht, war der Gemeinde, die das Johannesevangelium empfing, wertvoll. Der Evangelist hätte sonst nicht gesucht, einen Ersatz für diesen ihm fernliegenden und wohl geradezu anstößigen Gedanken zu geben. Gott, der die Fürbitte für den Sünder nicht annimmt und das Gebet des Sünders nicht erhört, wird auch dem Sünder nicht nachgehen; wohl aber bewahrt er die Seinigen davor, daß sie in die Reihe der Sünder hinaustreten. Das ist zweifellos eine Verengung der Gottesanschauung Jesu, die hier nicht ohne Absichtlichkeit einer noch anders empfindenden Gemeinde aufgedrängt werden soll. Nicht jeder Sünder, sondern nur die Messiasgemeinde darf sich der Liebe Gottes getrösten. So dachte freilich schon Paulus.

Aber der Ausfall des Gedankens der Sünderliebe Gottes wird auch im Johannesevangelium ähnlich wie bei Paulus noch dadurch verdeckt, daß die Messiasgemeinde recht weit und umfassend vorgestellt wird. Gottes Liebe bezieht sich doch irgendwie auf die Welt. Zu den Schafen des einen Stalles, bei denen der gute Hirte bisher wirksam war, kommt noch eine andre Herde, die nicht aus diesem Stalle ist; die soll mit der ersten zu einer Herde verschmelzen[2]). Der Tod Jesu kommt nicht bloß dem Volk der Juden zugute, die zerstreuten Gotteskinder sollen in eins gesammelt werden[3]); ein Höhepunkt in der Erzählung des Evangeliums ist erreicht, wo die ersten Griechen in feierlicher Weise zum Herrn geführt werden; sie können freilich erst zu ihm gelangen, nachdem sie sich an Philippus gewendet, und dieser mit Andreas sie bei dem Herrn angemeldet hat[4]). Die Erhabenheit des Gottessohns

[1]) 11 50. [2]) 10 16. [3]) 11 52. [4]) 12 20–23.

zeigt sich, wie im Judentum die Erhabenheit Gottes selbst, darin, daß er nur durch viele Vermittler zugänglich ist. Aber jetzt, nachdem die Griechen bei ihm gemeldet sind, redet Jesus davon, daß er nach seiner Erhöhung von der Erde alle zu sich ziehen will[1]). Und das hoheprieſterliche Gebet enthält eine ausführliche Bitte für alle, die durch das Wort der Jünger an Jesus einst glauben werden[2]). Es ist der Gedanke der katholischen Kirche, der an die Stelle der ursprünglichen Weite des christlichen Gottesgedankens getreten ist. Wenn Gott nicht überall dem Sünder nachgeht und ihn zur Gerechtigkeit zu führen sucht, so hat er doch überall Auserwählte, die sich in der einen Heilsgemeinde zusammenfinden.

Und nun bewährt das Christentum darin doch seine ursprüngliche Art, daß auch das Johannesevangelium in irgendwelcher Form von der Rettung aus der Sünde sprechen muß. Zwar zumeist redet es nur von der Sünde der ungläubigen Welt, und diese Sünde wird nicht hinweggenommen, sondern bleibt[3]). Aber schon die Gespräche Jesu mit Nikodemus[4]), der Samariterin[5]), den Juden, die anfangs gläubig gewesen sind, aber zuletzt ihn steinigen wollen[6]), nähern sich leise dem Tone der Bußpredigt, und dem Kranken am Teich Bethesda, der durch ihn gesund wurde, ruft Jesus zu: „sündige nicht mehr!“[7]) aber das ist immer nur die Forderung des Reinen an die Unreinen; es wird im Johannesevangelium nicht erzählt, daß eine der Personen, denen Jesus Buße predigt, später zur Gemeinde der Gläubigen gehört habe[8]). Sünde und Gerechtigkeit sind überhaupt nicht die maßgebenden Gesichtspunkte für den Evangelisten, der überzeugt ist, daß, wer in die Gemeinde Jesu eintritt, die Wahrheit tut[9]). Eine Arbeit der Buße brauchen die so gewonnenen Jünger

---

[1]) 12 32. [2]) 17 20. 21. [3]) 8 21. 24 9 41 15 22. 24 16 8. 9 19 11. [4]) 3 6. [5]) 4 16–19. 29. 39. [6]) 8 24. [7]) 5 14. [8]) 3 11 4 29 8 59. [9]) 3 21.

nicht mehr zu leisten. Nun ist doch das Johannesevangelium auf christlichem Boden entstanden, die Seelsorgertreue Jesu war nicht vergessen, und unwillkürlich färbt der Evangelist seine Gesprächsreden Jesu nach diesem Erinnerungsbilde. Auch Worte des Herrn als Gebote der Christenheit waren ihm sicher wohl bekannt. So wird öfters vom Halten des Wortes, vom Halten der Gebote Jesu gesprochen. Aber es ist merkwürdig, worin der Segen der Erfüllung dieser Gebote gesucht wird. Nicht davon ist die Rede, daß dadurch menschliche Not gestillt wird oder daß einer so dem Ziel der Vollkommenheit näher kommt. Die Erfüllung der Gebote des Herrn führt zur Erkenntnis der Wahrheit und damit zur Freiheit[1]); wer Jesu Wort hält, der erfährt den Segen einer besonderen Gottesgemeinschaft[2]). Es ist die nähere Verbindung mit dem Messias, die durch den Gehorsam gegen sein Wort vor allem erstrebt wird. Aber wie schwach das Sündengefühl in diesem Evangelisten lebt, zeigt auch wieder das Wort von den Jüngern im hohepriesterlichen Gebet: sie haben dein Wort gehalten[3]). Nur ein einziges bestimmtes Gebot wird in diesem Evangelium eingeschärft: Das ist die Pflicht gegenseitiger, nicht nach allen Seiten wirksamer Liebe[4]), und diese Pflicht wird in einer Weise betont, daß weniger die Besserung und Selbsterziehung des einzelnen, als die Herrlichkeit der Erwählten und die Ehre der Gemeinde ins Auge gefaßt zu sein scheint, „daran soll jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, daß ihr Liebe untereinander habt“[5]). Von einer Liebe über die Gemeindegrenze hinaus ist bezeichnenderweise nicht die Rede; wo die Liebe Christi eine Schranke findet („ich bitte nicht für die Welt“), da kann die Liebe des Jüngers diese Schranke nicht überspringen[6]).

---

[1]) 8 31. [2]) 14 21. [3]) 17 6. [4]) 13 34 15 17. [5]) 13 35.

[6]) Um die Größe des Abstandes auch nur zwischen Paulus und Johannes zu ermessen vergl. Joh. 15 13: „größere Liebe als die hat niemand, da einer sein Leben hingibt für seine Freunde“ mit

Aber trotz alledem redet auch das Johannesevangelium noch von Sündentilgung und Sündenvergebung. Es kann an diesen Stücken des Gemeindeglaubens nicht vorübergehen. Der Täufer Johannes bezeichnet Jesus als das Lamm, das der Welt Sünde nimmt[1]), und der Auferstandene teilt den Jüngern den heiligen Geist mit, damit sie nach eigenem Ermessen Sünden erlassen und Sünden behalten können[2]). Also die Sündentilgung erscheint einmal an das bestimmte Ereignis des Todes Jesu und dann an eine besondere Vollmacht bestimmter Personen gebunden. Beides ist bezeichnend für die Zeit des Johannesevangeliums. Die Bindung der Sündenvergebung an den Tod Christi entspricht durchaus der Vorstellung des Paulus; die Ausstattung bestimmter Personen mit dem Recht, Sünden zu vergeben und Sünden zu behalten, eröffnet bereits die Aussicht auf die Rechtsprechung eines festgeordneten kirchlichen Amtes. Die besondere kirchliche Art dieses Evangeliums bewährt sich auch hier.

Wie mit dem Wort von der Sündenvergebung, so steht es im Johannesevangelium auch mit der Besprechung der heiligen Handlungen der Gemeinde, Taufe und Abendmahl: der Evangelist gibt zum Teil fertige, festgewordene Vorstellungen wieder. Von der Taufe und ihrer Bedeutung ist an verschiedenen Stellen des Evangeliums die Rede. Es ist nicht unwichtig, daß der Evangelist schon zu Lebzeiten Jesu die Taufe ausgeübt denkt[3]): er kann sich eine Christengemeinde ohne Taufe nicht vorstellen. Denn das letzte Heil wird nur dem zuteil, der von neuem oder, wie das geheimnisvolle Wort auch andeutet, von oben aus Wasser und Geist ge-

---

Röm. 5 7–9: „Kaum nimmt jemand sonst den Tod auf sich für einen Gerechten; doch mag sich noch immerhin einer entschließen, für die gute Sache in den Tod zu gehen. Gott aber beweist seine Liebe zu uns damit, daß Christus für uns starb, da wir noch Sünder (V. 10: Feinde) waren."

[1]) 1 29. [2]) 20 22. [3]) 3 22 4 2.

boren ist[1]). Zur Geistesgeburt, zur ursprünglichen Erwählung durch Gott, zur Gotteskindschaft muß also die Geburt aus dem Wasser, die Taufe, hinzukommen. Denn an wem Jesus nicht die heilige Waschung vollzieht, der hat kein Teil an ihm[2]). Deutlicher kann nicht gesagt werden, daß die äußere Zugehörigkeit zur Gemeinde eine Grundbedingung des Heiles ist. Freilich hebt der Evangelist aufs schärfste hervor, daß die Erfüllung dieser Grundbedingung noch nicht genügt. Jesus vollzieht die Fußwaschung auch an Judas; aber dadurch wird dieser doch nicht rein; Jesus weiß, wen er erwählt hat[3]). Trotzdem ist unmittelbar vorher dem Gemeindeglauben das Zugeständnis gemacht worden, daß der, welchem Jesus die Füße gewaschen hat, vollständig rein ist[4]). Die Gemeinde hält an dem Glauben der Sündenvergebung durch die Taufe fest.

Wie die Taufe, so wird auch das Abendmahl schon in die frühere Wirksamkeit Jesu vorverlegt; eine Christenheit ohne dieses Sakrament erscheint undenkbar[5]). Das wahre Brot vom Himmel ist Christus selbst; der Genuß dieses Brotes läßt nicht sterben. Aber Christus bringt das ewige Leben in seinem Fleisch und Blut; nur wer Christi Fleisch und Blut genießt, kann das ewige Leben sich aneignen. Freilich sind Fleisch und Blut vergänglich; aber Geist und Leben kommt einmal nur durch sie. Auch hier bearbeitet der Evangelist einen überlieferten Vorstellungskreis. Seine tiefsinnige Erörterung sagt aber schließlich doch nur aus, daß der Abendmahlsgenuß eine notwendige Bedingung für den Empfang der Segnungen des Christentums sei.

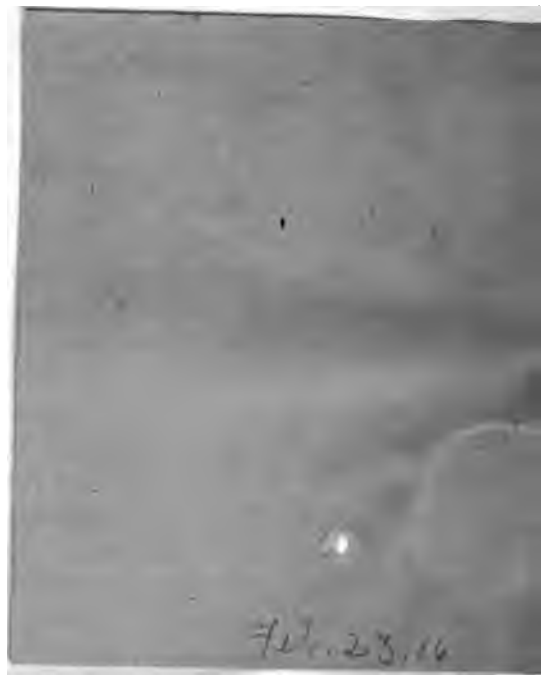
Solche äußere Bedingungen des Heils können nicht auffallen, wo die Anschauung von der Liebe Gottes eingeengt ist durch den Gedanken notwendiger Zugehörigkeit zu einer äußerlich umgrenzten Heilsgemeinde mit bestimmten Ämtern und Ordnungen.

---

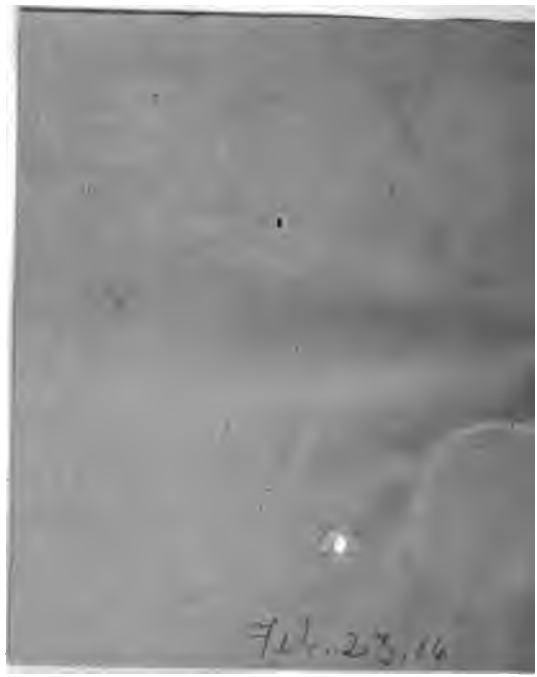
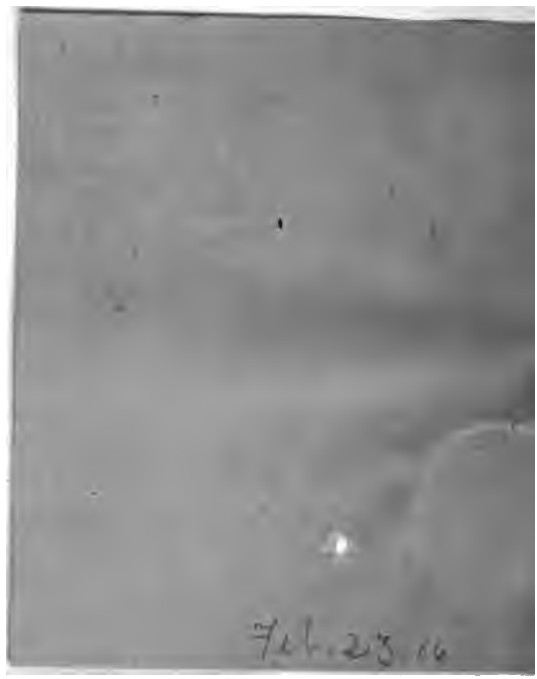
[1]) 3 5. [2]) 13 8. [3]) 13 10. 11. [4]) 13 10. [5]) 6 26—63.

Meine Herren! Lassen Sie mich in einem kurzen Schlußwort zusammenfassen, was ich Ihnen in diesen Vorträgen zeigen wollte. Es war ein hoher Gedanke von Gottes Liebe und Treue, den schon das Judentum zur Zeit Jesu in einer langen religionsgeschichtlichen Entwicklung sich erworben hatte. Aber dieser jüdische Gottesgedanke war durch den Glauben an die Erwählung Israels national gebunden. Da löst Jesus diese nationale Gebundenheit, die doch ein Moment der Willkür in Gott darstellt; er gibt der Liebe Gottes ein höheres Ziel als die Hebung und Förderung des einzelnen Volkes: Gott liebt den sündigen Menschen und sucht ihn aus der Sünde zu retten. Das ist ein rein sittlicher Gottesgedanke, in dem keine Willkür mehr Platz hat und der zugleich auch das höchste sittliche Lebensziel für den Menschen bezeichnet. Aber die Christenheit hat diesen Gedanken nicht unmittelbar fortgeführt. Paulus weiß zwar, daß Gott die Sünder retten und zur Gerechtigkeit führen will; er weiß, daß dieser Liebeswille Gottes sich keineswegs auf das Volk Israel beschränkt; aber er glaubt nur an diese Liebe Gottes, weil er an das große Sühnopfer beim Tode des Messias glaubt, und die Liebe Gottes bezieht sich ihm doch nur auf die äußerlich begrenzte Messiasgemeinde. So ist die Kirche entstanden, die den Anspruch erhebt, die alleinige Trägerin des Heiles zu sein. Sie hat deshalb in ihrem Neuen Testament das Johannesevangelium neben die synoptischen Evangelien gestellt, das Bild ihres Christus, der eine Gemeinde heiliger Gotteskinder um sich sammelt, die durch ihn der Liebe Gottes gewiß sind. So schön aber dieses Bild ist — es fehlt ihm doch die Weitherzigkeit des Gottesgedankens Jesu, es fehlt ihm die Grundanschauung Jesu, der Gedanke der Sünderliebe, die dem Verlorenen nachgeht. Und darum ist es Zeit, daß wir zu dem geschichtlichen Jesus zurückkehren.

3 2044 069 560 092



3 2044 069 560 092



3 2044 069 560 092